نقـد عقـل المــرأة

منى أبوسنه

الناشـر

دار قبـــاء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)

عبده غريب





نقد عقل المرأة

دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع

عبده غريب

المركز الرئيسى والمطابع : مدينة العاشر من رمضان

المنطقة الصناعية (C1)

ت: ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز - عمارة برج آمون

الدور الأول - شقة ٦ اسكان إدارى

ت ، ف : ٢٤٧٤٠٣٨

رقم الإيداع : ٩٧/٧٢٠٦

الترقيم الدولى : I. S. B. N.

977-5810-27-2

ماذا تريد المرأة؟

جواب بلاسؤال.

هكذا جاء اعتراف فرويد لإحدى معارفه على
الرغم من الجهد الذى بذله فى فهم المرأة.

وقد ظل السؤال بلاجواب

وهذا الكتاب محاولة للإجابة عن هذا السؤال.

تصدير

ما الذى دفعنى إلى تأليف كتاب عنوانه "نقد عقل المرأة"؟

جوابى مردود الى اشكالية كامنة فى الحركات النسائية لتحرير المرأة وهى أنه على الرغم من أن عصر التنوير هو الذى فجر قضية تحرير المرأة إلا أن هذه الحركات لم تكن على وعى بمضمون هذا العصر. فإذا كان التنوير يقرر ألا سلطان على العقل إلا العقل نفسه فمعنى ذلك ضرورة الاهتمام بتحرير عقل الرجل وعقل المرأة على حد سواء. بيد أن ماحدث لم يكن على هذا النحو وذلك بسبب النظام البطريركى (النظام الأبوى) الذى جعل المرأة مقهورة من الرجل وذلك بتأسيس نسق من القيم لايسمح لعقلية المرأة إلا بأن تكون "عقلية مطبخية" ومن ثم كان على حركات تحرير المرأة أن تنشغل بنقد عقل المرأة من أجل تحرير المرأة ولكنها لم تفعل. وهاأنذا أفعل، وما أفعله ليس إلا مدخلاً الى هذا النقد.



المرأة والحضارة

منذ العصر البدائى وفى اللحظة التى بزغ فيها الإنسان من عالم الحيوان كان الإنسان فى وحدة مع الطبيعة. وقد واكب هذه الوحدة علاقة حميمة بين الرجل والمرأة، بل لقد شاع فى الأساطير القديمة أن الرجل والمرأة ليسا إلا مخلوقاً واحداً ثنائى الجنس.

ووحدة الرجل والمرأة مع الطبيعة قد أدت بهما إلى أن يكونا موضوعيْن للطبيعة بمعنى أن يكونا محكوميْن بقوى الطبيعة. وفى اجتهادهما للتحرر من مجال الطبيعة حتى يكونا صانعينْ للتاريخ، اضطرا إلى فسخ وحدة المجتمع الإنسانى. وهكذا نشأت القسمة الثنائية بين الرجل والمرأة ثم تطورت فاقتصر الرجل فى نظرته إلى المرأة على وظيفتها البيولوجية الخاصة بإنجاب الأطفال، فامتدت الملكية الخاصة إلى رحم المرأة واختزلت المرأة برمتها فى عضو واحد هو العضو التناسلى وأصبحت المرأة مجرد رحم.

وفى عصر الصيد حدثت "أزمة طعام" إذ كان الانسان البدائى يصطاد الحيوانات ليأكلها، ولم يكن يستأنسها. ثم تغير المناخ فاضطر ما بقى من الحيوانات إلى الهجرة. وهنا ابتدعت المرأة "التكنيك الزراعى" الذى سمح للانسان بأن يغير علاقته بالبيئة. فبعد أن كان متكيفا مع البيئة أصبح هو الذى يكيف البيئة لاشباع حاجاته المتزايدة. وبذلك انتهت أزمة الطعام، وانتقل الانسان من عصر الصيد إلى الحضارة، أو بالأدق، إلى الحضارة الزراعية. وهكذا أنقذت المرأة الجنس البشرى من الفناء.

وعلم الانثروبولوجيا يبين بالأدلة التاريخية أن المرأة هى المبدعة للحضارة. يقول برنال: "إنه من المرجح أن الزراعة من ابتداع المرأة. فقد كانت الشغل الشاغل لها. وحيث كانت الزراعة متفوقة على الصيد فى تزويد الانسان بالطعام كانت مكانة المرأة فى القمة.[1] " وكان من شأن هذا الإبداع أن تمكنت المرأة من أن تكون هى المحددة للنظام الاجتماعى الذى أطلق عليه فيما بعد "النظام الأمومى" أى نسبة كل شئ إلى المرأة الأم

(1) J. D. Bernal, Science in History, Penguin, 1969, P.93.

حتى الآلهة كانت معظمها أنثوية وكانت معظمها مرتبطة بالتخصيب الجنسى والزراعى. ومن هنا نشأت العلاقة بين الجنس والطعام (ولا أدل على هذه العلاقة من المثال الشائع أن المعدة هى وسيلة المرأة فى الوصول إلى الرجل). ومن هنا أمكن محاصرة المرأة فى مجال اعداد الطعام ورعاية شئون المنزل واستبعادها من تطوير ما ابتدعته من تكنيك زراعى كان الأصل فى نشأة الحضارة.

ولهذا لم يدم النظام الأمومى طويلا، إذ حل محله النظام الأبوى، أى أن الرجل أصبح هو المحدد للنظام الاجتماعى، أى ينسب إليه كل شئ حتى تجاوز عدد الآلهة الذكورية عدد الآلهة الأنثوية. وقد واكبت هذه النقلة الحضارية، أو هذا الانقلاب الحضارى، رؤية ذكورية لنسق القيم. فالفضيلة هى القوة الجنسية بالنسبة إلى الرجل، والكبت الجنسى هو الفضيلة بالنسبة إلى المرأة. واستخدام العقل والمنطق من شأن الرجل، والعاطفة والانفعال من شأن المرأة. والعمل خارج الأسرة من شأن الرجل و"العمل المطبخى" من شأن المرأة. وقد أحدث هذا العمل

المطبخـى تغييراً جذريا فـى بنيـة عقل المرأة، فقد أفرز هـذا التغيير ما أطلقت عليه مصطلح "العقلية المطبخية".

والعقلية المطبخية عقلية مزاجية فى المقام الأول لاتخضع لقانون عـام وإنمـا تخضـع لمزاج المتنـاول للطعـام وهـو مزاج ذاتى. ومن هنـا تبتعد المرأة عن تمثل القـانون العـام لحدوث الأشياء وتقف فى تفسيرها لحدوث الأشياء عند حد المزاج. واذا تعذر فالأسطورة جاهزة للأخذ بها كبديل عن عجز المـزاج عن تفسير الأحوال والأحداث (مثال للتفكير الأسطورى عـادة قراءة الفنجان المتفشية بين النساء).

وهكذا انكفأت المرأة علـى الأسطورة لمواجهـة مشـاكل وجودها فى العالم الخارجى. ومن ثم تحول العمل العظيم الذى مارسته المرأة فى نشأة الحضارة الزراعيـة إلـى أجـزاء متنـاثرة عاجزة عن الإبداع. بل تحولت المرأة من موجـود علـى هيئـة "ذات" فـى النظـام الأمومـى (سـلطة المـرأة) matriarchy إلـى موجود على هيئة "موضوع" فى النظام الأبوى. وكان مـن شـأن ذلك أن انحصر سلوك المرأة فـى مجرد الاستجابة لرغبـات

الرجل. فإذا قال الرجل: "ليس ثمة امرأة عبقرية، وإن المرأة زينة جنسية (أوسكار وايلد) أسرعت المرأة إلى تجميل نفسها حتى تستحوذ على إعجاب دائم من الرجل. وهكذا استبعدت المرأة من المشاركة فى صناعة نسق القيم. وأصبحت هذه الصناعة فى يد الرجل، ففرض قيماً على المرأة مستخدماً فى ذلك تارة القوانين الشرعية والأعراف والتقاليد غير المكتوبة، وتارة أخرى مستخدما تأويلات معينة للأديان والأساطير.

وخضعت المرأة، ولم تخضع. خضعت ظاهريا، ولكنها فى واقع الأمر كانت فى حالة مقاومة دائمة وفى تمرد مستمر وإن كان فى أغلب الأحيان تمرداً مكتوماً ينتظر لحظة الانطلاق، التى تكون فى أغلب الأحوال، مدمرة لكل من المرأة والرجل.

والسؤال الآن كيف تتفادى المرأة لحظة الانطلاق المدمرة، وكيف نحول تمرد المرأة السلبى إلى ثورة ايجابية على كل أشكال القسمة الثنائية لتحقيق الوحدة بين المرأة والرجل فى كيان انسانى واحد؟

الاجابة عن هذا السؤال تبدأ بأن تعى المرأة أسباب توتر علاقاتها مع الآخر، سواء كان هذا الآخر امرأة أو رجل، ومدى انعكاس هذا التوتر على مسار حياتها. ويبدأ الوعى بأن تبحث المرأة، بارادتها الحرة،عن جذور الأوهام التى تعيش فى كنفها. ونوجزها فى أربعة أوهام:

الوهم الأول: اعتقاد المرأة أن أمنها منحة من الرجل. ويعبر عنه بالمثل الشعبى: "ضل راجل ولا ضل حيطة".

الوهم الثانى: اعتقاد المرأة ان حريتها مرهونه بالرجل.

الوهم الثالث: اعتقاد المرأة أنها موضوع رغبة من الرجل.

الوهم الرابع: اعتقاد المرأة أن طموحها يكمن فى تحقيق طموح الرجل.

وتستند الأوهام الأربعة إلى وهم أساسى وهو أن الرجل يفوق المرأة قوة وحرية وتحكماً فى مصيره. ومراد هذا الوهم تغييب وعى المرأة بالبعد التاريخى الذى ينطوى على واقع اجتماعى قاهر لكل من المرأة والرجل على حد سواء حتى وإن بدا الرجل قاهراً فى علاقته بالمرأة.

كمـا يتضـح مـن الأوهـام الأربعـة كذلـك أن شـيوعها واستمرارها مرهون بالمرأة وليس بـالرجل علـى الرغم مـن أن مصدر الأوهام هو الرجل، أو بالأدق، المجتمع القائم على سلطة الرجل. وهذا دليل كاف على ان وعى المرأة بوهْميـة اعتقاداتها الأربعة كفيل بالقضاء على الأوهام قضـاء مبرمـاً. لكـن الكشف عن جذور هذه الأوهام يستلزم إعمال الفكر النـاقد، أى توجيه النقد إلى اعتقادات المرأة. والنقد يبدأ بالشك وينتهى بالمعرفة الجديدة التى تحدث تغييراً فى الواقع. وما يهمنا هو المسار الذى يمر به عقل المرأة فى المرحلة التى تبدأ بالشك. بيد أن أصعب نقطة هى نقطة البداية. فكيف نثير الشك لـدى المـرأة فـى اوهامها؟

فى تقديرى أن اكثر الاوهام خطورة على وعى المرأة هو الوهم الرابع لأنه هو المسئول عن تكريس العقلية المطبخية المانعة من تطور المرأة. ففى ظل تـراث القسمة الثنائية تعيش المرأة من أجل تحقيق طموح الرجل سواء كان هذا الرجل الأب أو الزوج أو الابن أو الأخ... الخ. أما أن يكون للمرأة طموحها الخاص بها والنابع من رغبتها فى تطوير ذاتها أو "الأنا العميق"

على حد تعبير الفيلسوف الفرنسى برجسون فى مقابل الـ "الأنا الاجتماعى"، فهذا من المحرمات التى فرضها المجتمع على المرأة لكى يجبرها على كبت طموحها الانسانى المشروع من خلال ايهامها بأن تحقيق طموح الرجل هو غايتها (المثل الشائع: وراء كل عظيم امرأة). وهذا من أسباب خصلة الرياء عند المرأة التى أصبحت بمثابة الأساس فى بنيتها النفسية. الرياء ميكانزم دفاع، كما أنه أيضاً ميكانزم هجوم، قد اتقنته المرأة لأنها اكتشفت بالخبرة أنه خير معين لها فى الحياة لأنه يحقق لها الحد الأدنى لوجودها وهو البقاء.

وهكذا أصبحت حالة اعتماد المرأة المطلق على الحضارة الذكورية نافية لدورها الخلاق فى الحضارة الأمومية.

يبقى أن نفى النفى قائم فى استعادة الوحدة المفقودة فى علاقة الرجل بالمرأة. ومن أجل استعادة هذه الوحدة ينبغى استعادة العلاقة الطبيعية التى كانت سائدة بين الرجل والمرأة. وهذا لن يحدث ما لم يشعر الرجل بالأمان فى وجوده فى الطبيعة، وعندئذ سيشعر بالألفة بينه وبين المرأة. وستكون

الحاجة إلى تنمية الوحدة بين المرأة والرجل باشباع حاجات كل منهما، هى البديل عن الحاجة إلى السيطرة. وحين تصبح المرأة مرة أخرى مبدعة فانها تكون أكثر حرية ومشاركة بكليتها فى التحكم فى قدرها، هذا التحكم الكامن فى اللاشعور منذ فجر الحضارة الانسانية.

وحين تستعيد المرأة وحدتها المفقودة مع الرجل فانها تستعيد عقلها المسلوب منها بسبب قهر الرجل فى ظل الحضارة الأبوية. وعندئذ تتوقف عن أن تكون موضوعاً للاعجاب أو للانسال وتكون صانعة للتاريخ الانسانى ومتحكمة فى مصيرها ومصير الرجل.

والآن ثمة سؤال:

كيف يمكن استعادة الوحدة المفقودة بين المرأة والرجل؟

إن السبب الرئيسى الذى أدى إلى تفتيت البشرية فى فجر الحضارة مردود إلى عدم التحكم فى قوى الطبيعة الأمر الذى أدى بالانسان إلى ابتداع الأساطير التى

كانت وظيفتها الايحاء بتحكم، هو فى حقيقته وهمى، ويفضى إلى ابتداع الثنائيات. وهذه الثنائيات قد حددت الوجود مع الآخر فى العالم، بمعنى اغتراب الانسان عن حريته الطبيعية فى مقابل دخوله فى المملكة الانسانية. لقد ابتاع الانسان الحضارة بجزء جوهرى من انسانيته.

ولهذا فان استعادة الوحدة المفقودة تفضى بالضرورة إلى تكوين رؤية مستقبلية عن الحضارة الانسانية. وهذه الرؤية تنبع من المسلمة القائلة بأن الثنائيات الراهنة لابد من ازالتها كمقدمة ضرورية لغزو الكون. وهذا لن يحدث إلا بالتحرير التام لعقل الانسان من الأسطورة. وهذا التحرر يعنى، فى نفس الوقت، تأنيس الطبيعة على مستوى الوعى الكونى. ولقد كان هذا الوعى، سواء فى النظام الأمومى أو الأبوى، موجودا على مستوى الأسطورة. ولكن مع بزوغ الثورة العلمية والتكنولوجية فان هذا الوعى لابد وأن يواكبه بالضرورة بزوغ كائن جديد يمكن ان يسمى "الكائن الفضائى" يكون قادراً على تمثل الكون كله رغم أنه جزء منه. ويترتب على ذلك انتفاء القسمة الثنائية

بين الذكـر والأنثـى واسـتعادة الوحـدة التـى كـانت تمـيز العلاقـة بينهما فى فجر الحضارة ولكن على مستوى أرقــى. فقديمـاً كـان كل من المرأة والرجل مجرد موضوع للطبيعة، ولكن فى اطـار الوحدة الجديدة يصبح ذاتاً غازية للكون بالعقل وحده.



مصير القسمة الثنائية

من أهم منجزات الحركة النسائية العالمية الحديثة فى نهاية الستينيات فى أمريكا وفى أوربا اكتشاف ثنائية الحضارة الانسانية، بمعنى قسمتها إلى جزأين أحدهما رجولى (مذكر) والآخر أنثوى (مؤنث). وقد برزت هذه القسمة تاريخياً (انثروبولوجياً) من خلال نشأة الحضارة وتطورها. وتدعمت هذه الثنائية فلسفيا من خلال مقولة الذات والموضوع. وقد كان لكتاب سيمون دى بوفوار "الجنس الثانى" أثر قوى فىارساء قواعد الطرح الفلسفى النسائى لإشكالية الثنائية. بيد أن طرح قضية المرأة كموضوع فى مواجهة الرجل كذات من زاوية، وطرح مفهوم الانسان فى ارتباطه بالعلاقة بين الرجل والمرأة تاريخياً وفكرياً من زاوية أخرى، لم يطرحا بالقدر الكافى فى مجال الثقافة العربية. ومن شأن هذا الطرح الكشف عن عالمية هذه القسمة وعن أسبابها من أجل مجاوزتها.

وانطلاقا من شمولية وعالمية القضية، حيث أنها تكشف عن كل أبعاد العلاقة بين الرجل والمرأة، انطولوجياً واجتماعياً وسياسيا ونفسياً، عقدتُ العزم على عقد ندوة ثقافية تتناول قضية القسمة الثنائية بين الذات والموضوع من زاوية الوهم والحقيقة. ولكنى آثرت الاقتصار على لفظ "وهم" دون لفظ "الحقيقة" بحكم رفضى لأية ثنائية على الاطلاق. ولهذا جاءت صيغة موضوع الندوة على النحو التالى: "وهم القسمة الثنائية بين الذات والموضوع". وقد كانت مناسبة عقد هذه الندوة المؤتمر العالمى الفلسفى الثامن عشر عن "فهم الانسان" الذى عقد بانجلترا فى أغسطس ١٩٨٨.

وقد واجه أعضاء اللجنة المنظمة لهذا المؤتمر العالمى صعوبة فى صياغة قضيته: وتكمن هذه الصعوبة فى المعضلة اللغوية المتمثلة فى لفظ "انسان". فهو باللغة الانجليزية Man، وبالفرنسية Homme. وهذان اللفظان يكشفان عن التحيز الجنسى للرجل فى تحديد مفهوم الانسان. أما اللغة الألمانية، وهى أيضا إحدى اللغات لهذا

المؤتمر، فتعبر عن الانسان بلفظ Mensch وهو لفظ أقرب إلى لفظ "انسان" فى اللغة العربية. بيد أن هذا اللفظ، برغم حياده وشموله الظاهرى، ينطوى أيضاً على تحيز ذكورى إذ يستبعد المرأة من مفهوم الانسان.

ثم واجه أعضاء اللجنة المنظمة صعوبة أخرى أكثر الحاحا وحيوية وهى أن الجمعيات الأمريكية والكندية، وخاصة الفلسفية منها، بما لها من ثقل داخل المؤتمر من جهة وتأثير اجتماعى من جهة اخرى، اعترضت على صيغة قضية المؤتمر وهددت بمقاطعة المؤتمر.

وحقيقة الأمر أن المشكلة ليست مشكلة لغوية بل هى مشكلة حضارية. ففى العصور البدائية حيث عاش الانسان فى وحدة تامة مع الطبيعة، متكيفاً معها، واكبت هذه الوحدة علاقة عضوية حميمة بين الرجل والمرأة. بيد أن وحدة الرجل والمرأة مع الطبيعة قد أفضت بهما إلى

أن يكونا محكوميْن بقوى الطبيعة. ثم حدثت "أزمة الطعام" التى أفضت بالانسان إلى نقلة كيفية من عصر الصيد إلى المجتمع الزراعى حيث اتجه إلى ممارسة العمل اليدوى الجماعى معتمدا على عضويْن هما اليد واللسان بهدف التحكم فى الطبيعة وتغييرها لخدمة احتياجاته المتجددة. ويؤكد انجلز أنه من خلال العمل الجماعى وصل الانسان إلى مرحلة الكلام لتلبية حاجة ضرورية خاصة بالاتصال والتفاهم. ومع تطور العمل ونشأة المجتمعات انفصل الانسان عن الطبيعة وتحول من التحكم فى الطبيعة إلى السيطرة على الآخرين. ونشأت القسمة الثنائية.

وقد انعكس مبدأ القسمة الثنائية على تحديد الهوية الانسانية لكل من الرجل والمرأة، وتجسد هذا الفهم الثنائى فى شكله اللغوى. فالتأنيث والتذكير فى اللغة هو مجرد انعكاس لقسمة الهوية الانسانية للانسان. وبسيادة السلطة الأبوية أصبح

كل ما هو ذكورى انسانياً، بمعنى أنه حدث تطابق بين الذكورة والانسانية وتم استبعاد المؤنث، أى كل ما يمت إلى المرأة بصلة، من مفهوم ما هو انسانى. ومن ثم تحولت المرأة الى موضوع مسلوب الانسانية وخاضع للرجل باعتباره الذات.

وقد انعكست هذه الرؤية بوضوح على الأبحاث الأربعة التى قدمت للندوة. وكشفت الباحثات، وهن من رائدات الفكر والعمل النسائى فى بلادهن، عن الأفكار المحورية التى واكبت حركة الفكر النسائى وتطور الرؤية والمنهج الفكرى خاصة فيما يتعلق بالمرأة كموضوع فى مواجهة الرجل كذات.

من كندا شاركت لندا لانج من جامعة البرتا، ببحث عن "الثنائية الجنسية: مصادرها المادية فى استغلال العمل الخاص برعاية الطفل". وتقول لانج إن النظرية النسائية هى التى ألقت الضوء على الوظيفة الايديولوجية للثنائيات التى سادت التراث الفلسفى من أجل تواصل التفوق الذكورى. من بين هذه الثنائيات: الذات ضد الموضوع، العام ضد الخاص، العقل ضد الانفعال، الثقافة ضد

الطبيعة، الروح ضد الجسم، الحرية ضد الضرورة، الفاعل ضد المنفعل، الكلى ضد الجزئى.

ولكن فى تاريخ الفلسفة ليس ثمة إشارة إلى أن هذه الثنائيات هى، فى حقيقتها تعبير عن الفارق بين "الذكر" و"الأنثى". ومع ذلك فهذه الثنائيات موضوع تحليل نقدى بهدف الكشف عن أى من الطرفين هو المتفوق. والمتفوق هنا بالطبع الذكر وغير المتفوق أو الدونى هو الأنثى.

ثم تعرض لانج فى بحثها للوظائف الاجتماعية الهامة للثنائية الجنسية فى اطار مكانة المرأة. وتطرح تحليلاً مادياً لهذا الشكل الايديولوجى للفكر المؤسس للعلاقات الاجتماعية للعمل الخاص برعاية الطفل من حيث هو ممارسة اجتماعية. والتحليل الماركسى هو الذى اهتم بتحليل هذه الظاهرة وردها إلى مصالح طبقية. ولكن هذا الرد كان عاجزا عن تفسير معاناة المرأة فى حياتها اليومية. فقد تجاهل أن الرجال من جميع الطبقات وليس فقط رجال الطبقة الحاكمة هم الذين يتمتعون بتميز دون

النساء. ولهذا فالتحول إلى الاشتراكية لم يحرر النساء من القهر الأنثوى. ولكن النظرية الاشتراكية النسائية قد استعانت بالتحليل النفسى فى فهم العلاقات الخاصة بتربية الطفل. ومع ذلك فالتحليل النفسى غير صالح لتأسيس نظرية عن التغير الاجتماعى. والمطلوب البحث عن تناول بديل.

وتستند لانج فى هذا التناول الجديد الى أليسون جاجر Jagger. وترى جاجر أن المرأة، فى التراث الفلسفى، مرتبطة بالجسم. وهذا ليس كذلك بالنسبة إلى الرجل. ومن ثم فالمرأة عاجزة عن الوصول إلى الأشكال العليا للعقلانية. ثم تقول جاجر عن الوظيفة الايديولوجية للثنائيات "إنه من الميسور رؤية الرجال وهم يضعون النشاط العقلى فى الصدارة ويتجاهلون استحالة مثل هذا النشاط بدون العمل اليومى البدنى الضرورى للبقاء فى الحياة، وعلى الأخص العمل البدنى للنساء".

وفى نفس مسار جاجر يسير بحث لانج عن تحليل العمل الخاص بتربية الطفل ورعايته فتناولت الاستعمالات الجنسية

للثنائية حيث ترى استخدام الثنائية ايديولوجياً فى سياق آخر مثل العنصرية والاستعمار لتبرير الاستغلال الفاحش لقوة العمل وأشكال أخرى من الهيمنة.

وثنائيات من هذا النوع سواء جنسية أو عنصرية أو استعمارية لها ملامح مشتركة:

أولاً: هذه الثنائيات تستخدم من قبل أولئك الذين هم متفوقون فى مقابل"الآخر" سواء كان أنثى أو عنصراً أو أمة.

ثانيا: تأسيس قيم أو مثُل لأصحاب التفوق مع استبعاد الآخرين. وينتج عن ذلك أن لفظ الأعلى جزء من قيمة خاصة بالشخص المتفوق ولفظ الأدنى وصفى إذ يصف الموجود الأدنى بأن له خصائص تمنعه من الوصول إلى القيمة الأعلى. والمرأة هى على النحو الأدنى ومدفوعة إلى أن تكون كذلك. وهنا يصدق القول بأنه استنادا إلى الثنائية فان المرأة مطروحة على جانب الشر، أى أن المرأة ليست مجرد شر بل هى ينبغى أن تكون كذلك. ولهذا فان المرأة، فى التراث الفلسفى، معروضة على انها ليست كائناً انسانياً، ليس بمعنى أنها ينبغى أن تكون

شريرة وهو ما يتناقض مع مبدأ الكائن الأخلاقى، ولكن بمعنى أنها مثل الأشياء الطبيعية، أى أنها لاتصلح أن تكون ذاتا تتسم بالأخلاقية. إنها مطروحة هناك للتحكم فيها ومهيأة لتحقيق وظائف معينة. وهذا المنحنى يصدق على العنصرية والاستعمار. واستناداً إلى مقولة الهوية العليا فإن الثنائية تستثمر فى تبرير الهرم الاجتماعى والهيمنة.

ومن هنا ظهرت الأشكال الجنسية للثنائية فى المدارس الفلسفية وإن كانت الصدارة للتحليل النفسى. بيد أن نقطة الضعف فى التحليل النفسى أنه عاجز عن تأسيس نظرية متكاملة توحد بين المفاهيم المتباينة. فليس لدينا تحليل لأصول الثنائية الجنسية، وليس لدينا تفسير عن أسباب هذه العداوة بين المرأة والرجل. وتضيف لانج قائلة إنه، فى تقديرها، أن المعطيات الأساسية للثنائية الجنسية واردة فى القسمة الجنسية للعمل وعلى الأخص فى ممارسة المرأة للعمل الخاص بتربية الطفل، أى كنشاط انسانى عملى حسى. وهذا هو الذى يدفع الرجال الى التحكم فى قوة العمل. وهذا التحليل يخلو من أية

وجهة نظر سيكولوجية عن العلاقات بين الأطفال وأمهاتهن أو عن الفوارق الجسمية بين الجنسين، ولكن يركز على المسألة الأساسية وهى أن تربية الطفل ورعايته هى شكل من أشكال العمل لايختلف عن أى نشاط آخر يمارس بأجر. ثم هى شكل يتغير بتغير الظروف الاجتماعية والمادية. فالعلاقات الاجتماعية الخاصة بعمل الأمومة تخلق مجموعة من قيم الثواب والعقاب تؤثر فى الجميع. ومعنى ذلك أنه إذا كان عمل المرأة الأم هو ضرورة فقد أعفى منه الرجل الأمر الذى يسمح للرجل باختيارات متعددة فى مجال العمل، وبامتيازات اضافية. ومن هنا يصبح الرجل متفوق على المرأة فى تنمية ذاته بينما المرأة محدودة فى تنمية ذاتها بسبب انحصارها فى الأمومة. وهذا بدوره يؤثر على وعيها إلى الحد الذى فيه تنحصر الأمومة فى علاقة الأم بطفلها وليس فى علاقة الأم باطفال الآخرين. ومن هنا ينشأ وهَمْ خاص بهوية الرجل وهو اعتقاده بأن الفارق بينه وبين المرأة مردود إلى تفرده بخصائص ماهوية متميزة بينما حقيقة الأمر إن هذا التفرد يستند إلى الفصل التعسفى بين عمل الأمومة والأشكال الأخرى من العمل.

وتخلص لانج فى النهاية إلـى أن تناولها للثنائيـة الجنسية هـو تنـاول ابستمولوجى يتجـاوز التنـاول البيولوجــى أو تنــاول التحليل النفسى. ومن شأن هذا التناول أن يسمح لنا بالكشف عن نوعية التغير الاجتماعى التقدمى الذى يأتى لصالح المرأة. ومـن شأنه كذلـك توفير النظرة الموضوعيـة فـى تحليـل أى مجتمـع. وتدلـل لانـج علـى ذلـك بأبحـاث ليكـوك Leacok (١٩٨١) عـن جماعة القنـص فـى أمريكـا الشمالية التـى تتمتـع بقسمة جنسية متبادلة للعمل وليس بقسمة ثنائية بين القـاهر والمقهور. ومعنـى هـذه الظـاهرة أن قهـر المرأة لايـأتى مـن تباينـات بيولوجيــة أو سيكولوجية بين الرجل والمرأة.

أمــا البحــث الثــانى عــن "التعــاون المشــترك وتكامليــة الجنـس" فهـو مــن وضــع كريســتن آلــن بجامعــة كونكورديــا. تقــرر أن العديــد مــن الفلاســفة قــد انشــغل بصياغــة نمــوذج العلاقــة المتبادلــة بيــن الرجـل والمــرأة. والنمــاذج ضــروب، ومـن بينهـا نمـوذج وحـدة الجنس ومفـاده أنـه ليس ثمـة فــارق بيــن الرجــل والمــــرأة، وبالتـــالى فانهمـــا متســـاويان. وثمـــة نمـوذج ثـان هـو استقطاب الجنس، وهــو نمـوذج يفـرق بيــن

الجنسين من حيث أن الرجل بطبيعته متفوق على المرأة. ومن المروجين لهذا النموذج أفلاطون وأرسطو. وثمة نموذج مضاد لهذا النموذج وهو ما يسمى بالاستقطاب المقلوب حيث المرأة بحكم طبيعتها متفوقة على الرجل. ومن أشياعه فاير ستون Firestone وتايجر Tiger ودالى Daly.

أما النموذج الثالث فهو "تكاملية الجنس" وهو يقع فى الوسط بين النموذجين السابقين، أى بين نموذج وحدة الجنس ونموذج استقطاب الجنس، وهو يعنى أن ثمة فارقاً بين الرجل والمرأة ولكن ليس ثمة تفوق لأى منهما على الآخر. وصاحبة البحث تعرض بتفصيل لهذا النموذج عند واحد من مروجيه هو "بكمنستر فولر" Buckminster Fuller وهو متأثر بنظرية العالم الفيزيائى المعاصر نيلزبور الذى اكتشف مبدأ "التكامل الأساسى فى العالم الفيزيائى" عام ١٩٢٢، وهو مبدأ يحسم النزاع بين النظرية الموجية والنظرية الجسمية للضوء. وهذا المبدأ يستلزم كلاً من النظريتين لتفسير طبيعة الضوء. ويوجز

فولـلر مبـدأ التكـامل فـــى العبــارة التاليــة: "تصـــور رفـــع أحــد الطرفين للآخـر علـى الرغـم مـــن أنهمـــا ضروريـــان لوصـــف الموقـف وصفـا دقيقـا".

وثمة بعد آخر لمبدأ التكامل، عند فوللر، نابع من اكتشـاف آخر فى الفيزياء من قبل لى يانج Lee Yang الحائز على جـائزة نوبل فى الفيزياء فى عام ١٩٥٧ لاكتشافه أن انحلال موجة بيتـا Beta كما يبدو فـى المـرآة لا يمـاثل صـورة الموجـة فـى الحيـاة الواقعيــة. ويســتعين فولـــلر بهــذا الاكتشـــاف للتدليــل علـــى أن التكامليات ليست صوراً مرآوية لبعضهـا البعـض. وثمـة جـانب ثالث فى فكر فوللر وهو أن أى فكـر هـو نسـق. وقـد تبـدو هـذه العبارة مجــردة، ولكـن فولـلر يـرى أن لهـا تطبيقـات فـى مجـال الهوية حيث يردد هذه العبارة "أنت نســق". ومعنــى ذلـك أن كـلاً مـن المـرأة والرجـل نسـق. ونسـق الجنـس يشـتمل علـى أربعــة أركان.

الركن الأول أن الرجل ذكـر والمـرأة أنثـى، وهـذا مفهـوم بيولوجى التفت إليه فلاسفة اليونان والعصر الوسيط.

الركن الثانى والثالث الذكورية والأنثوية وهما مفهومان ينطويان على خصائص ناشئة من تركيب الجسم والتطبيع الاجتماعى والتراث. وهذا المفهوم روج له فلاسفة العصر الحديث.

والركن الرابع أن كلا من الرجل والمرأة فرد. وقد كان من شأن هذا الركن أن انفتح مجال البحث فى تعريف الذات ومن ثم إلى الاستعانة بمفهوم العقل والارادة باعتبارهما مشاركيْن فى خلق الهوية الانسانية إما كرجل وإما كامرأة. وهذا المفهوم روج له الفلاسفة الوجوديون.

والأركان الاربعة مرتبطة ببعض، أى أن الهوية الجنسية للمرأة أو الرجل تستلزم هذه الأركان الأربعة. ويترتب على ذلك نتيجة هامة وهى أن العذراء هى نصف نسق.

ثم يضيف فوللر مفهوميْن وهما التوتر والضغط. وهو يرى أنهما متعايشان فكل من الأنثى والذكر يخرج من رحم المرأة. ولهذا فحياة المرأة عبارة عن موجات ممتدة، ومن ثم فهى متواصلة. أما الذكور فيتصفون بأنهم غير متواصلين فهم

كالجزر. ثم يتعمق فوللر كلا من مفهوم التوتر والضغط. التوتر، عنده، قوة ممتدة إلى الخارج والضغط قوة مندفعة إلى الداخل. ثم يطبق هذين المفهومين على الرجل والمرأة فيرى أن الرجل هو فى حالة تفكير دائم، ومن ثم فهو قادر على دفع الأشياء. ومعنى ذلك أن الرجال دافعون أما النساء فجاذبات.

وفى رأى فوللر أن الزمن الراهن متميز باكتشاف التوتر لمبدأ يسمح للمهندسين المعماريين أن يفعلوا الكثير بأقل جهد. وفى ضوء هذا الاكتشاف يرى فوللر تصاعد مكانة المرأة فى العالم. فسلطتها متزايدة فى الصناعة والتصنيع، وهو يتنبأ بزمن تكون فيه المرأة هى المنطلقة إلى الفضاء وإلى اكتشاف الكون ليس فقط فى إطار النسق الشمسى وإنما أيضا فيما هو مجاوز لهذا النسق. ولهذا يتنبأ فوللر بأن هذا البزوغ الجديد للمرأة سيؤدى إلى قبول الهوية المتوترة للمرأة، اى أنها ستكون جاذبة بطريقة تفوق الخيال ولكن جاذبيتها الميتافيزيقية ستتجاوز قدرتها الفيزيقية فى الانجاب مع عدم تدهور هذه القدرة. وسيكون الاعتبار الأول هو فكرتها عن الرجل وليس احساسها

به فيزيقياً. ومن هذه الزاوية ستكون المرأة قادرة على أن تحبك وأنت كذلك ستكون قادراً على حبها إلى الأبد.

والنقلة من الأساس البيولوجي والعاطفي إلى الأساس الميتافزيقي في التفاعلات المتبادلة بين الرجل والمرأة هي في نظر المرأة حجر الزاوية في التطور المتبادل بينهما. والآن علينا أن نبحث، في نهاية المطاف، كيف يمكن النظر إلى هذه التفاعلات المتبادلة على أنها "تعاون مشترك"Synergy * هذا مع ملاحظة أن كتاب فوللر الأساسي معنون بـ Synergetic. وفي هذا الكتاب يقرر فوللر أن الاثنينية هي تعاون مشترك، وهذه الاثنينية تنطوي على الآخر، وعلى الوعي بهذا التعاون المشترك. وهذا الوصف يستلزم تغيير القسمة الثنائية التقليدية بين الموضوع والذات. ففي اثنينية الرجل والمرأة يكمن الآخر لأن أساس الوعي متباين. فالرجل لديه الوعي بكونه ذكراً ولديه اتجاه ذكوري نحو الذكورية والأنثوية، ويفهم ذاته

---

* لفظ مكون من مقطعين في اللغة اليونانية syn ومعناه "مع"، engon ومعناه "العمل" "التعاون المشترك".

علـى هـذا الأسـاس فـى علاقتـه بـالمرأة مـن حيـث هـى نـوع آخـر مـن الوجـود البشـرى.

والمرأة لديها الوعى بكونها أنثـى وتفهـم ذاتهـا علـى أنهـا نوع فى علاقتها مع الرجل من حيث هو نوع آخر مـن الوجـود الانسانى. ومن هذه الزاوية تنقد كريستين آلن مفهوم سـمون دى بوفوار عن العلاقة بين الذات والموضوع على نحو ما جاء فـى كتابهـا "الجنـس الثـانى". فـالمرأة، فـى رأى دى بوفـوار، هـى موضوع فى نظر الرجل، "إنها جنس فى نظـره.. جنـس مطلـق بلا زيـادة ولا نقصـان. إنهـا تُعرف بالنسـبة إلـى الرجـل وليـس بالنسبة إليها. إنها عَرَض وبلا أهمية فى مقابل ما هو جوهـرى. فالرجل هو الذات وهو المطلق... والمرأة هى الآخر" (ص ٢٨) ومن هنا فان المرأة، فى نظر بوفـوار، ليسـت ذاتـاً بالنسـبة إلـى الرجل. إنها قبلت علـى نفسـها أن يُعرف وجودهـا مـن الخـارج كموضوع بدون وعى.

وفى كتابه "الوجود والعدم" يقرر سارتر أن الخبرة الأولـى لموجود بشرى آخر هو موجود قد تحول إلـى موضـوع. يقـول:

"إن الآخر بالنسبة إليّ هو موجود وأنا بالنسبة إليه موضوع" (ص ٢٩). وهكذا يفهم كل من سارتر ودى بوفوار الخبرة عن الآخر على أنها عداوة. ويصبح الحب عبارة عن معركة بين جنسين ومحاولة كل منهما ألا يتحول إلى موضوع بفضل آخر مماثل له فى القوة. ومن ثم فهناك رغبة عند كل منهما فى اغتصاب وعى الآخر من أجل تمجيد ذاته. ولهذا يختتم سارتر قائلا "أثناء محاولتى تحرير ذاتى من قبضه الآخر يحاول الآخر تحرير ذاته منى. وأثناء محاولتى استبعاد الآخر فإن الآخر يحاول استبعادى.. إن الصراع هو المعنى الأصيل للوجود من أجل الآخرين" (ص ٣٠).

وفى مواجهة هذه النظرية عن العلاقة بين المرأة والرجل من حيث هى علاقة عداوة، وعلاقة ذات وموضوع يطرح فوللر نظرية أخرى مفادها أن الأسلوب الأصيل فى العلاقات المتبادلة ليس هو الصراع وإنما الجاذبية، وهى نظرية مماثلة لنظرية الجاذبية عند نيوتن. ومن ثم فان "التعاون المشترك" هو العلاقة المشروعة بفضل الجاذبية المتبادلة.

ولكن ما يعيب نظرية فولـلر، فـى رأى كريستين آلن، أنها تتناول المرأة والرجل على أنهما أفراداً حتى لو كان ذلك فى اطار التكامل لأن المطلوب هو تأسيس الهوية الشخصية وليس الهوية الفردية، أى الهوية الشخصية من حيث هى رجل أو من حيث هى امرأة. وثمة مدارس فلسفية فى القرن العشرين انشغلت بالشخصانية فى فرنسا والشخصانية الوجودية فى بولنده.

ونعرض لبحث مارسيل لويز لاكوست بجامعة ماجيل بكندا "وهم القسمة الثنائية بين الذات والموضوع". تقول لاكوست فى مستهل بحثها:

"عندما قبلت دعوة د. منى أبو سنه لالقاء بحث يتناول القسمة الثنائية بين الذات والموضوع باعتبارها وَهْم، كنت أتصور أننى على دراية تامة بهوية هذه القسمة. بيد أننى ينبغى أن أعترف بأنه بمجرد أن شرعت فى اعداد البحث لهذه الندوة بدأت حيرتى وازدادت شكوكى فى قدرتى على اقتناص القضية التى كنت قد صممت على معالجتها بربطها بمشكلة القسمة الثنائية. والقضية تتناول النماذج الثمانية المتبادلة للنزعة

الجنسية Sexism كفلسفة. وتكشف هذه النماذج عن فشل هذه النزعة فى تحديد مفهوم عادل يحكم علاقة الرجل بالمرأة الناجمة عن القسمة الثنائية بين الذات والموضوع وما لها من آثار سلبية على مفهوم المساواة".

ثم تستطرد لاكوست فى طرح مفهوم القسمة وتحليل العلاقات المتشابكة ذات الأبعاد المتباينة، ثم تقرر بأن التفرقة عندما تصل إلى حد الاستقطاب، وذلك برفعها الى المستوى الأنطولوجى، تفضى إلى القسمة الثنائية. بيد أن المفهوم الاكثر شيوعا الآن هو التعامل مع القسمة الثنائية باعتبارها محاولة مقنعة لاقتناص جوهر أحد المفاهيم المستقطبة من خلال ردها رداً أحاديا إلى المفهوم الآخر.

وترى لاكوست أن طرح قضية القسمة الثنائية، فى اطار ما يسمى بمشكلة المرأة، لايجعلها أقل تعقيداً. على الأقل من الزاوية التاريخية. فمنذ صدور كتاب سيمون دى بوفوار "الجنس الثانى" والكشف دائر على دور المرأة، وهو دورها كموضوع فى مواجهة الرجل كذات. بيد أن ربط المرأة بالجانب الذاتى

للقسمة وارد أيضاً فى تاريخ الفكر الفلسفى مثل طرح المرأة على أنها كائن حدسى يحيا بالقلب والعاطفة والحب وليس بالعقل، أى أن المرأة كائن لاعقلانى. ثم إن التنوع الذى تتسم به القسمة الثنائية، لاسيما عند ربطه بقضية المرأة، يفضى، إلى وَهْم فى عدم امكان التوصل إلى منطق واحد لكل من المرأة والرجل. ومع ذلك فان وَهْم القسمة الثنائية بين الذات والموضوع لاينبغى أن يثنينا عن مواصلة البحث.

وتشير لاكوست إلى أن المرأة تفتقر إلى بداية نظرية. ولهذا تقترح الانطلاق من الطبيعة أو الثقافة فى اطار مفهوم الشخص بالمقولات الآتية: التماثل والتباين، الوحدة والتعدد، الذات والموضوع. بيد أن هذه التقسيمات من الجائز أن تفضى فى نهاية الأمر إلى الفلسفة الذكورية. ومعنى ذلك أن التنوع فى حد ذاته لايفضى إلى الوهم.

ما هو الطريق اذن إلى الوهم؟

تجيب لاكوست بأن الوهم يقع بين المعايير الأساسية فى الفكر الفلسفى، والتى أطلق عليها تاريخياً المقولات المحايدة جنسياً، التى تُطبق على المرأة. ونشأت عن هذا التطبيق

مجموعة من المعايير والوسائل تستخدمها الفلسفة الذكورية لتبرر التفرقة والتمايز بين المرأة والرجل. ثم تستطرد لاكوست مؤكدة أن هذا الخط الفكرى من شأنه أن يفضى إلى النتيجة الآتية:

إن الوهم لايكمن فى القسمة ذاتها، وإنما فى طريقة توظيف هذه القسمة فى اطار معايير خاصة. وقد أدى ذلك إلى إحلال الهرمية محل الثنائية. وتستشهد لاكوست للتدليل على فكرتها بديفيد هيوم فى فلسفته الأخلاقية، وجان جاك روسو فى فلسفته الاجتماعية. ويطرح كل من الفيلسوفيْن من خلال فلسفتهما الذكورية رؤيتين متباينتين. رؤية هيوم تركز على الجانب الموضوعى من القسمة بينما رؤية روسو تركز على الجانب الذاتى. ويتخذ هيوم، فى فلسفته الأخلاقية، من ازدواجية القيم فيما يتعلق بعلاقة الرجل بالمرأة برهاناً على مذهبه الأخلاقى. فهو يرى أن مذهبه الأخلاقى يستند إلى مبدأ اللذة والمنفعة، ومن ثم فالتفرقة الجنسية بين الرجل والمرأة، ونموذجها عفة المرأة، لها تبريرها الأخلاقى وهو اثبات نسب الأطفال إلى الأب. ويعتبر هيوم عفة المرأة، فى هذا الاطار،

أمر أخلاقى ضرورى لتحقيق الأمـان التشريحى. وعلـى الرغم مـن أن هيوم قد أيقظ نفسه مـن سباته الفلسفى فيمـا يختـص بالازدواجية الميتافزيقية، إلا أنه وقع فى نفس الوهم فـى طرحه للقسمة الثنائية بين الذكر والأنثى، وهى قسمة من الممكن قبولها فى حالة الرغبة فى تغيير وضع المرأة الاجتماعى غير العـادل. فمن وجهة نظر هيوم فان السحر الذى يتمتع به الجنس اللطيف من الأسباب الأساسية التى تجعل استبعاد المرأة من مفهوم المجتمع أمرا مستحيلا. كما أن مفاهيم الفضيلة والانفعـالات الطبيعية والمصطنعة تجعل وجود المرأة والرجل أمراً اجتماعيـا بحتاً، أى محكوما بعلاقات المجتمع وليس مجرد علاقة السادة بالعبيد.

ومن هذه الزاوية، أى من زاوية الهرمية باعتبارها بديلاً عن القسمة الثنائية بين الرجل والمرأة، فانه ينبغى اثارة النقطة التالية: إن اعتبار المرأة كائن أدنى من الرجل، فى المجال الأخلاقى، هو اعتبار كمى. ومعنى ذلك أن المرأة ليست حيوانـاً ومن ثم لا يمكن استبعادها من المجتمع. وتأسيساً على ذلك

فمقولـة أن للنسـاء الحـق فـى مشـاركة الرجـال فـى كـل الحقـوق والمبادئ مقولة مشروعة.

ومن زاوية الجانب المتموضع من القسمة الثنائية ثمة وهَمْ اكسيولوجى (قيمى) على الرغم من النبل الذى تتسم بـه مفـاهيم مثـل التعـايش أو التكـامل الناجمـة عـن هـذا الوهـم. فلـدى هيـوم اثبات الهرمية ونفيها فى آن واحـد. فمشـاركة النسـاء فـى أمـور مثل الألقاب والشرف والملكية والسياسة أمر مستحيل من خــلال مـا يطلـق عليـه هيـوم "مـن الصـغير إلـى العظيـم". وفـى عبـارة أخرى يمكن القول بأن مفهوم الهرمية يستلزم اشارة منطقية إلــى القسمة الثنائية. ومن ثم يتضح أن وهَمْ القسمة الثنائية بين الـذات والموضوع يكمن فى الفضائل المنطقية للقسمة ذاتها.

ويرى هيوم أن مفهوم المجتمع ينطوى على معنى العدالــة أو "على الاقل على درجة منه" على حد قوله. وتمثل المرأة هـذه الدرجة ذاتها التى تسمح لها بالانضواء فى مفهـوم المجتمـع مـع اسـتبعادها مـن مجـالات الألقــاب وتوزيــع الملكيــة والتحالفــات السياسية على التخصيص. وينتج عن هذا الاستبعاد الحاجة إلـى

مجموعة من التعويضات غير المباشرة والتى تتحقق، فى رأى هيوم، من خلال العاطفة المتبادلة بين الجنسين والحب الأبوى، أى فى مجال العلاقات الحميمة الأسرية.

ويشترك روسو مع هيوم فى قبول ورفض الهرمية فى آن واحد وذلك فى نظريته عن ضرورة خضوع المرأة للرجل باعتباره أولا الآخر ثم الزوج وفى النهاية أب الاطفال. بيد أن ما يميز روسو أن تركيزه الفلسفى على الهرمية كأسلوب فى التعامل مع القسمة الثنائية مسألة معيارية. فطبيعة المرأة ليست فقط مختلفة عن طبيعة الرجل، بل إنها مضادة لطبيعة الرجل. فالفضيلة (بالنسبة لإميل) هى الرذيلة (بالنسبة لصوفى)، بما فى ذلك أسلوب تعاملها مع الواقع، ومع الفضيلة ومع أقنعة المجتمع. وهذه القسمة المعيارية بين الرجل والمرأة، والتى يطرحها روسو فى كل من المجالين العام والخاص، تفرض على المرأة دوراً محدداً فى اطار توازن الفضائل كدور المرأة فى التعويض بما فى ذلك خشونة الرجل فى تعامله مع المرأة. وينبغى على المرأة ان تتدرب على تقبل هذا الدور باعتباره

المعنى الحقيقى للفضيلة. ومن شأن هذا الدور أن يفضى إلى التعتيم على حقيقة الهرمية بين المرأة والرجل. ويفترض روسو أن المرأة هى أصل الفضيلة الاجتماعية والقادرة على الحفاظ على حدود ما يطلق عليه "الموقف الانسانى". وهى لهذا المذنب الوحيد بالضرورة عندما تفشل فى تحقيق هذه الحدود. فكل شئ يبدأ بالمرأة عند روسو، وهو يعنى بالمرأة الأم والأمومة هى بحق عملية تحقيق التعويض الاجتماعى.

ولهذا السبب يلح روسو بشدة على عدم مقارنة جنس بجنس آخر. وهنا يصبح الاسم الحقيقى للهرمية هو القسمة. وهكذا يستبعد هيوم المرأة من النسق الاجتماعى بسبب حصرها فى عاطفة الحب والأسرة وبذلك ينفى مبدأ الهرمية. أما روسو فيرى أن عاطفة الحب والأسرة مهددان لمبدأ الهرمية بسبب ما يطلق عليه امبراطورية النساء أى "ان الحب هو من اختصاص المرأة". ونظراً لاحتياجنا إلى هذه الهرمية فإنه ينبغى علينا إحداث القسمة بين الرجل والمرأة. وعدم حدوث هذه القسمة، أى ظهور المرأة المسترجلة والرجل المخنث، من شأنه أن يفضى إلى الفوضى ويطيح بالنظام الطبيعى.

وفى ختام بحثها تقرر لاكوست أن وهَمْ القسمة الثنائية بين الرجل والمرأة لايكمن فى القسمة ذاتها، بل فى الهرمية، وأن وهم الهرمية وارد فى التمييز بين الرجل والمرأة. ويبقى ضرورة الكشف عن الأسباب وراء الوضع الدولى للمرأة فى التوزيع الهرمى. ومن هنا فان الدور المحدد للمرأة هو التعويض عن فشل عملية القسمة، أى الفشل فى اقتناص مجال العلاقات الانسانية. وما يتبقى هو مفهوم سلبى عن المساواة وهو مفهوم تقوم المرأة بمقتضاه بالمشاركة فى فشل الموقف الانسانى.

ثم ألقت كارول جولد (أمريكا) بحثاً بعنوان "القسمة الثنائية الفلسفية والفكر النسائى: نحو فكر نسائى نقدى" طرحت فيه النظريات الحديثة فى الفكر النسائى فكشفت عن أحادية الرؤية فى التراث الفلسفى من خلال التركيز على العقلانية كمقولة عالمية وطرح منظور أخلاقى محايد. وفى اطار هذه الرؤية النقدية التى طرحتها نظريات الفكر النسائى اتضح أن هذه القيم إنما هى تعبير عن اهتمامات ذكورية وترتبط تاريخياً بالأنشطة التى يهيمن عليها الرجل مثل السوق والمجال العام، وهى أنشطة

لاتعبر عن خبرات واهتمامات المرأة. وفى مواجهة هذا التراث من الفكر الرجولى أعادت النظريات النسائية الحديثة اكتشاف أساليب نسائية للفكر تعبر عن استجابات أخلاقية لدى المرأة على مر التاريخ. بيد أن الفكر النسائى، فى نقده للتراث الرجولى، قد وقع فى خطأ النظرة الأحادية التى تعيب الفكر الرجولى، وهى التركيز المطلق على القيم والسمات الأنثوية. وبذلك يحافظ الفكر النسائى على القسمة الثنائية بين الذكر والأنثى وهى قسمة مرفوضة من قِبله. ثم تتناول جولد بالتحليل كتابين يعبران عن هذا الاتجاه فى الفكر النسائى توجه من خلالهما نقدها للنظرة الأحادية، وتطرح رؤية جديدة قائمة على مبدأ وحدة العلاقة بين الرجل والمرأة فى مجال الفكر العقلانى والأخلاقى. وهذان الكتابان أحدهما لكارول جيليجان بعنوان "بصوت مختلف" ومقالة لايربس يونج بعنوان "الحياد والجمهور المدنى". وتبدأ جولد برفض مبدأ "إما أو" الذى يقوم عليه المنطق الصورى وهو سبب الفكر الرجولى فى تاريخ الفلسفة. وفى الوقت الذى فيه تؤيد الدعوة إلى اعادة تقييم اسهامات المرأة التى تعبر عن خبراتها الذاتية، فانها ترفض الاقلال من شأن التراث

الفلسفى السائد وهو يتفق مع تيار فى النقد النسائى. وسبب رفضها هو أن من شأن هذا النقد المتحيز للمرأة تكريس مبدأ القسمة الثنائية بين الذكر والأنثى. وهى لهذا تطرح المنهج الجدلى كبديل لتحقيق مجاوزة التضاد والقسمة.

وفى عرضها لكتاب جيليجان "بصوت مختلف" تشير جولد إلى مقال لنفس المؤلفة بعنوان "التوجه الأخلاقى والتطور الأخلاقى" نشر فى كتاب بعنوان "المرأة ونظرية الأخلاق"، وتقرر جيليجان فى كل من الكتاب والمقال أن التفرقة بين أخلاق العدالة وأخلاق الاهتمام ترتبط بالتفرقة بين الاستجابة الذكورية والاستجابة الأنثوية. فأخلاق العدالة تتسم بالمبادئ الكلية، مثل الانصاف والمساواة والحقوق والحياد، وترتبط بالتراث السياسى والأخلاقى الليبرالى كما هو الحال عند كانط ورولز. بينما أخلاق الاهتمام تتسم بالاهتمام بالآخرين فى تباينهم وتركز على المسئوليات أكثر من الحقوق، وبأسلوب تفكير يتسم بالمرونة ويقر تباين السياق الأخلاقى. ثم تعدد جيليجان مجموعة من الاستقطابات نذكر منها التركيز على

الذات فى مقابل الاهتمام بالعلاقات، ومبدأ الاستقلالية فى مقابل الاعتماد المتبادل.

وجدير بالتنويه أن التجارب الامبريقية لم تؤيد التفرقة بين استجابات الأنثى والذكر. وتشير جيليجان إلى أن ثلث الاستجابات الأنثوية تعبر عن أخلاق الاهتمام البحتة، والثلث الآخر عن أخلاق العدالة والانصاف، والثلث الأخير خليط بين الاثنين. بينما لم تسجل الاستجابات الذكورية أى ميل نحو أخلاق الاهتمام.

وتؤيد جولد المنظور الخاص بالاهتمام لأنه يطرح بعداً تصحيحياً للقيم الأخلاقية التى تتخذ من مفاهيم المحايدة والعالمية غطاء لسيطرة فريق على فريق. وكمثال تشير جولد إلى القيم الايجابية الكامنة فى علاقة الأطفال بالآباء وفى الصداقة. وتعترض جولد على امكان تطبيق مبدأ الاهتمام فى مجال الفلسفة السياسية كما هو الحال فى مجال الأخلاق، لأن الاهتمام باحتياجات الفرد، على الرغم من أنه يؤدى دوراً هاماً فى النظرية السياسية، إلا أنه ينبغى أن يقوم على أساس المساواة.

ففى مجال السياسة وفى رسم السياسة الاجتماعية ينبغى تحقيق العدالة والحياد مع كل أفراد المجتمع، لأن المساواة فى تحقيق حقوق الانسان مطلب أساسى لأى مجتمع.

والنقد الذى توجهه جولد إلى مبدأ القسمة الثنائية الناجم عن المنهج الذى تتبعه جيليجان يدور على مفهوم الذات الفردية كمحور للفعل الانسانى مستقلاً.

وتعترض جولد على هذا المفهوم المجرد ولامحدوديته وهو ما يفضى إلى الظلم وليس إلى العدل. وتشير إلى أحد أوجه القصور فى مبدأ القسمة فى الأخلاق وهو أن عزل مفهوم الاهتمام عن مفهوم العدالة يفضى بالضرورة إلى أفعال لا أخلاقية وفى مقدمتها النزعة الجنسية Sexism وهو ما ترفضه الحركة النسائية تماماً. وكمثال تطرح جولد قصة قصيرة من تأليف سوزان جلا سيل بعنوان "مُحكَمة بين أقرانها" تدور على فكرة تبرير الجريمة من منظور الاهتمام والرحمة ومن ثم تتحقق العدالة الانسانية. وتشير إلى المثل الفرنسى

الشائع "الفهم الحق يفضى إلى التسامح". وترى جولد أنه من الجائز تطبيق هذا المنظور من وجهة مخالفة تقوم على التمييز بين الجنسين. ففى علاقة الرجل بالمرأة مثلاً قد يبدى الرجل تفهماً واهتماماً ومسئولية كاملة تجاه المرأة ويعاملها فى ذات الوقت بطريقة متسلطة لأنه لا يعترف بها كند مساو له.

وتطرح جولد البديل للقسمة الثنائية وهو توليفة جديدة لاتستبعد أحد طرفى القسمة أو تجمع بينهما بشكل آلى، ولكن تعيد بناء العلاقة بينهما فى تداخلهما المتبادل.

أما المثال الثانى الذى تتناوله جولد فى بحثها فهو مقال هام لإيريس يونج بعنوان "الحياد والجمهور المدنى"وهو يتبع نفس الخط الذى تسير عليه جيليجان. وتنقد يونج المفهوم التقليدى للعقل المحايد لأنه يستبعد الآخر (المرأة). وتدعو يونج إلى استبدال مفهوم التنوير عن المواطنة بمفهوم آخر أساسه اختلاف وتنوع يتكامل فيه المجال العام مع الخاص. كما تقترح مجاوزة التقابل

التقليدى بين العقل والعاطفة. وقيمة هذه الدعوة تكمن فى الاعلاء من شأن التمايز بين الفرد والمجموع وابراز التباين فى الحياة العامة. وتتفق جولد تماماً مع هذه الرؤية وتشير إلى مقالها عن "مسألة المرأة: فلسفة التحرير أو تحرير الفلسفة" والذى يدور على التقابل بين مفهوم العالمية من حيث هو مفهوم مجرد ومفهوم عينى كأساس فكرى للمجتمع يحكم الأفراد فى علاقاتهم، ويعترف بالفروق الجنسية والعرقية بينهم. وينطوى هذا الاعتراف على احترام التباين مع الاحتفاظ بالمساواة التامة.

وتعترض جولد على دعوة يونج إلى إحلال مفاهيم التمايز والخصوصية محل العالمية والتشابه لأنها دعوة تهدد الحقوق التى ينبغى أن يتمتع بها الأفراد من أجل تحقيق احتياجاتهم المتمايزة. وأن الاقلال من شأن المبادئ العالمية المشتركة كأساس للحرية المدنية يمثل خطراً آخر على المجتمعات حيث يسلبها الحماية الأساسية ضد خطر التحيز الذكورى أو العنصرية أو القهر، وعلى

الأخص الشمولية والفاشية وهما الحد الأقصى لكل أشكال التمايز.

وفى ختام بحثها تشير جولد إلى أن الباحثتين فى موضوع ورقتيهما قد توصلتا إلى هذه النتيجة لأنهما استخدمتا المنطق الصورى القائم على مبدأ "إما أو"، وعلى المحافظة على القسمة الأصلية. وهو منهج فاسد نظريا وتطبيقياً. فهو، نظرياً، لايتجاوز القسمة بين كل من المنظور الذكورى والنسائى فى مجال القيم. وتطبيقياً يفشل فى تقديم الحماية لمفهومى الحرية والمساواة فى مجال الحقوق المدنية. والبديل هو المنهج الجدلى.

تدور الأبحاث سالفة الذكر على فكرة محورية على الرغم من تباين وجهات نظر الباحثات. وهذه الفكرة المحورية هى "القسمة الثنائية" بين الرجل والمرأة كموضوع مع الاعتراض على اندراج هذه القسمة فيما يسمى بـ "الهرمية الاجتماعية". وفى رأى الباحثات أن التفرقة بين القسمة الثنائية والهرمية

الاجتماعية أمر ضرورى من أجل تحقيق الغاية المنشـودة وهـى التكامل بين الرجل والمرأة.

بيد أن ما يؤخذ على الباحثات أنهن قد تجاهلن حقيقة هامة وهى أن القسمة، شأنها شأن الهرمية، تقوم على مبدأ التمييز بين الأعلى والأدنى أيا كان نوع القسمة سواء كان جنسياً أو عِرقياً أو فـى مجـال العمـل. ثـم إن الهرميـة كنظـام اجتمـاعى هـى المحصلة المنطقية لكل أشكال القسمة. ومـن ثم يستحيل تحقيق التكامل فى هذا الاطار، إذ أن التكـامل يسـتلزم وحـدة الأضـداد. واذا ما انتفت الوحدة انتفى التكامل. والوحدة منتفية بحكم القسمة الثنائية. فالتكامل اذن منتف.

ومع ذلك فثمة ظاهرة صحيـة فـى هذه الأبحـاث برمتهـا، وهى اتخاذ الباحثـات موقفـاً نقديـاً ازاء اتجاهـات الفكـر النسـائى بوجـه عـام، وبـالذات إزاء مفهـوم المسـاواة النـاجم عـن مقولـة الاختلاف أو التمييز بين الجنسـين بوجـه عـام. إلا أن الباحثـات وقعن فى المحظور وهو الاعتراض على مبدأ العقلانية باعتباره ظاهرة فلسفية ذكورية، وبذلك كرسن ظاهرة القسمة الثنائية بيـن

الرجل والمرأة، وتبعية المرأة للرجل بدعوى افتقار المرأة إلى العقلانية. ثم إن رفض مبدأ العقلانية يفضى إلى الأصولية الدينية التى تريد اخضاع العقل لحرفية النص الدينى من غير محاولة لتأويله. ومن مستلزمات هذه الأصولية التمييز الجوهرى لا العرضى بين الرجل والمرأة. ولهذا فالأصولية تشكل خطراً جسيماً على الحركة النسائية برمتها لأنها مرتبطة بدعوة المرأة إلى العودة إلى البيت من حيث هو مملكتها الأصلية التى تمارس فيها دورها كأم وزوجة ومربية.

وجدير بالذكر أن إحدى الباحثات، كرستين آلن، راهبة من أخوات الإحسان التى لم تكن قد تحولت بعد إلى الرهبنة، كنت قد التقيت بها لأول مرة منذ خمسة أعوام. فأثارت اعجابى برجاحة حجتها فى المناقشة وعقلانيتها. واليوم هى تناقض نفسها تماماً فى تركيزها غير المنطقى على المحبة باعتبارها الوسيلة الوحيدة لتجاوز القهر وتحقيق التكامل بين الرجل والمرأة إذ أن المحبة عاطفة.

ثم إن الأبحاث تبتعد إلى حد ما عن الالتزام بالحجج الفلسفية بسبب انطلاقها من قناعات مسبقة لاتستند إلى براهين منطقية عن دور المرأة فى إطار نسق الأسرة الأبوية. وهن بذلك لم يتعرضن لنقد نظام الأسرة باعتباره جوهر الهرمية الاجتماعية. ومن ثم لم تلتفت الباحثات إلى أهمية تناول انعكاس هذا النظام على عقلانية المرأة، بمعنى البحث عن مدى التشويه الذى أصاب قدرات المرأة العقلية من جراء انحصارها فى دور محدد داخل اطار الأسرة، ومن ثم عجز الباحثات عن الكشف عن امكان معالجة هذا التشويه.

وفى لقاء لى مع كرستين آلن ولندا لانج قبل الندوة دار الحوار التالى:

ما مفهوم كل منكما عن الحرية وعلاقة هذا المفهوم بالمرأة؟

آلن:

فى مقدمة قضايا الحرية المتعلقة بالمرأة، العمل فى المجال العام، حيث أنه يفتح لها أبواباً عديدة فى مجال اعادة بناء هويتها طبقاً للعمل الذى تؤديه.

لانج:

أوافق على ما قالته آلن مع إضافة أن على الفلسفة النسائية التعاون مع فلسفة التحرر التى تبلورت فى أمريكا اللاتينية، والتركيز على قضية التوازن بين المساواة والتمايز.

– لماذا تعتقدين أن مفهوم المساواة لم يحقق الغاية المنشودة فى الماضى؟

لانج:

من وجهة نظر فلسفية كان مفهوم العقل يدور دائماً على النمطية والعالمية فى اطار التشابه وامكان التعميم بين البشر. وحيث أن هذا مستحيل فى الواقع فإن الفلسفة المسيطرة، وأعنى بها الفلسفة الغربية الذكورية، اتخذت أسلوب الحياة الغربى الذكورى، ربما عن غير وعى، كمعيار للعالمية.

آلن:

أنا أنظر إلى القضية من زاوية مختلفة إلى حد ما عندما أتأمل جذور قضية المساواة أو التمايز عند أفلاطون مثلاً. فثمة مساواة حيث الجسم غير موجود والروح مصدر المساواة. ثم

يتعدد التمايز طبقاً لدرجات المادة حيث المادة هى الأساس. وعند أرسطو المادة تؤدى دوراً أساسياً فى تحديد هوية الكينونة الإنسانية، ومن ثم استحدث أرسطو فكرة الاستقطاب فى اطار التمايز حيث تتصف بعض الكائنات المادية بطبيعة مثالية أكثر من غيرها.

- هل تعتقدين أن مثل هذا التمايز باعتباره شيئاً جوهرياً موجود فى الواقع فى عقل كل من الرجل والمرأة؟

آلن:

أعتقد أن ثمة فارقا ولكن ليس من حيث العقل. ولذلك ينبغى التفرقة بين مجالين: مجال ملكات العقل ومجال الوعى. وأعتقد أن الجميع قد آمن الآن بأن ملكات العقل واحدة لدى الرجل والمرأة، ولم يكن الأمر كذلك فى الماضى. ولكن معطيات الوعى، بمعنى الوعى بالوجود كرجل أو كامرأة، متباينة. فالنساء لديهن وعى محدود عن تاريخهن وعن تحقيق ذواتهن وعن خبراتهن الجسمية والثقافية. وكل هذا هو الأساس الذى شكّل وعى المرأة

وحـدد هويتهـا، وهـو متبـاين نوعيـاً عـن المعطيـات التـى تشـكل وعـى الرجـل.

- وهل هذه المعطيات منفصلة عن ملَكة العقل؟

آلن:

نعم المعطيات الأساسية مختلفة عن ملكة العقل؟

-كيـف تنفصـل التجـارب الواقعيـة الماديـة عـن ملكـة العقـل؟

آلن:

ملكـة العقـل هـى قدرتنـا علـى تلقـى المعطيـات والتـأمل فـى هويتنـا، وهـى القـدرة علـى التذكـر والحكـم علـى الأشـياء. بينمـا التجـارب الواقعيـة الماديـة هـى موضوعـات الحكـم.

- ولكـن الملكـة متـأثرة بالمعطيـات والتجـارب، وثمـة علاقـة جدليـة بينهمـا.

لانـج:

أتفـق معـك ولا أتفـق مـع آلـن فـى هـذه النقطـة. فملكـة العقـل تعمـل طبقـا لمبـادئ. ونحـن نكتسـب هـذه المبـادئ مـن

خـــلال الممارســـة. وعبـــارة مـــاركس "النشـــاط الإنســـانى الحسـى"، والتـى استخدمتهُا فـى بحثـى، عبـارة مفيـدة فـى هـذا المجـال لأنـه مـن خـلال النشـاط اليومـى الـذى نقـوم بـه فـى حياتنـا نكتسب مبـادئ الفكـر. ومـن ثـم فـان اختـلاف التجـارب يفضـى إلـى طـرق للتفكـير متباينـــة، علـى الرغـم مـن التمتـع بنفـس الملكـة التـى تسـمح باتخـاذ موقـف نقـدى مــن تلــك المبـادئ مــن خــلال الوعــى، كمــا تســمح أيضــا بتغيــير التجـارب. ومـن ثـم فالنسـاء المحصـورات فـى عمـل مـنزلى مرتبـط برعايـة الأطفـال يتولـد لديهـن نـــوع مختلــف مــن الاســتدلال، لأن تجـــاربهن متباينـــة. بينمـــا ملكـــة التفكـــير واحـدة كمـــا هـــى لـــدى الرجـل. وعندمـــا تخـرج المـرأة مـن مجـال البيـت تكتسب خـبرات جديـدة تولـد لديهـا وعيـاً جديـداً. ولكـن قدراتهـا الكامنـة لاتتغير. لذلـك فأنـا لا أمــيز بيــن ملكــة العقـل والتجــارب.

آلن:

أنا أميز بينهما وأطلق على ملكة العقل الذاكرة والفهم والارادة. والمعطيـات هـى المـادة الخـام، والمبـادئ أضعهـا فــى

الوسط بين هذه الملكة والمعطيات وهى الطريقة التى ترتب بها الملكة المعطيات. ومن هنا تنتج مستويات، والمبادئ على قمة هذه المستويات. وأتفق مع لانج على أن المواقف تحدد المبادئ إلى حد ما. وعندما تتدخل الفلسفة يحدث صراع المبادئ ومن ثم يمكن التساؤل عن مدى واقعية أو وهَمْ أسلوب التفكير. وربما يزيل هذا التفسير الخلافات بيننا.

لانج:

إن أسلوب تفكير الفرد ربما يمكن فهمه إذا ربطناه بتجاربه. ولكن تفكير الفرد لايعنى الاعتراف بهذا الفكر أو تبريره. إن أسلوب تفكير القاهر يمكننا أن نفهمه عندما نتعرف على مصالحه وخبراته ومع ذلك نرفضه. وفى الجانب الآخر عندما ننظر إلى تجارب الشعوب المقهورة ونتعرف على أسلوب تفكيرها المختلف نجده أكثر مشروعية من أسلوب القاهر. بيد أننا نشعر بحاجة إلى تجاوز هذا التضاد أو العداء من أجل الوصول إلى علاقة مساواة فى إطار الخبرات التاريخية المتمايزة.

- اذن هل يمكن القول بأن هذين الأسلوبين المختلفين للتفكير هما نتاج الظروف التاريخية. فحيث أن ملكة العقل واحدة لدى جميع البشر، وحيث أن الإنسان كائن عينى، وحيث أن تاريخ قهر النساء ممتد وطويل فقد نجم عن هذا القهر تشويه لملكة التفكير والارادة. ومن ثم فإن الحديث عن تحرير المرأة هو بالضرورة وفى المقام الأول تحرير عقل المرأة بمعنى ازالة التشويه الذى لحق به من جراء القهر فى اطار السلطة الأبوية بكل أبعادها.

وتحضرنى هنا ملحوظة سيمون دى بوفوار عن تأثير ميكانيزم العمل المنزلى، وعلى الأخص المطبخ على عقل المرأة. فهذا العمل يتميز بالرتابة والتكرارية وعدم المنطقية. وتنطبع هذه السمات على عقل المرأة وسلوكها فيجعلها لا منطقية وفكرها يصبح أسطورياً. وأنا أطلق على هذه العقلية "العقلية المطبخية" لأنها متأثرة بواقع المطبخ المعزول تماما عن الواقع الخارجى.

لانج:

أنا لى رأى مختلف فيما يختص بتأثر عقل المرأة بالعمل الذى تؤديه. أنا أعتقد أن هذا العمل ينطوى على جانب إيجابى إذ يجعل المرأة أكثر وعياً بقيمة أشكال معينة من الحياة لأن اهتمامها أكثر بالحياة. وهى بالفعل تعتنى بالحياة وترعاها. وأختلف تماماً مع سيمون دى بوفوار فى قولها بأن عقلية المرأة لا منطقية أو أسطورية بحكم رفضى للمفهوم الوجودى الذى تتبناه دى بوفوار عن المجاوزة لأنه غير صالح فى حالة المرأة.

آلن:

أنا أتفق مع لانج. فالمرأة تستخدم قدراتها العقلية من أجل تدبير الحياة مثل الادخار وعمل ميزانية للبيت وتعليم الأطفال. وعلى الرغم من ممارستها لدرجات أعلى من التأمل إلا أنها تمارس بشكل دائم هذه القدرة على مستوى عملى ووظيفى بحت.

- ولكن ألا يؤدى انغماس المرأة فى الحياة العملية اليومية إلى عدم قدراتها على انتاج الفكر الفلسفى الذى يستلزم رؤية كونية شاملة ودرجة عالية من التجريد؟

ولم أتلق اجابة وانتقلت إلى سؤال آخر:

- ألا تعتقدن أن اتفاقكن على الاعلاء من شأن العمل المنزلى إلى حد تصويره تصويراً نموذجياً من شأنه أن يكرس تبعية المرأة وقهرها حيث أن انحصارها فى هذا الدور هو السبب الرئيسى فى قهرها بمعنى عزلها عن العالم الخارجى وحرمانها من المشاركة فى المجال العام. أليس هذا تناقضاً؟

لانج:

ليس ثمة تناقض. إن هذا حال كل المجموعات المقهورة وليس المرأة فقط. فالأسباب التى تفضى إلى قهر النساء هى نفسها مصدر هويتهن المتميزة، بمعنى أنه لا يمكنهن أن يغيرن من أنفسهن. ولكن كل ما يمكن عمله هو تحويل حالة القهر إلى حالة أكثر ايجابية. ولكن هذا لايعنى أنه ينبغىعلى النساء الاستمرار فى أوضاعهن كما كانت عليه فى الماضى، ولكن ينبغى أن يخرجن وأن يقتحمن الحياة السياسية أو الحياة العامة بوجه عام.

آلن:

هذا ما أسميه بالتطور المهنى الذى من خلاله ينمو لدى المرأة شعور بالمسئولية تجاه المجال العام بمستوياته المتعددة من سياسية ومهنية وفنية الخ... ولكن أهم شئ هو عدم تقييد مسئولية المرأة فى اطار المجال الخاص فقط.

ولكن العقبة الكبرى التى تمنع تحول المرأة من المجال الخاص إلى المجال العام هى الأسرة لأن المرأة ما زالت موجودة من خلال الأسرة. وهذا ينضوى تحت التمايز الثقافى.

لانج:

أعتقد أن فلسفة الأسرة ينبغى أن تتغير لأنها عائق أساسى فى سبيل خروج المرأة إلى المجال العام بكل ثقلها. ولذلك ينبغى على فلسفة الأسرة اعادة النظر فى مفهوم الحياة الأسرية وعلاقته بمفهوم الحياة العامة لأنه لايمكن تغيير أحدهما دون تغيير الآخر، ولا يمكن توجه المرأة العام من أجل تغييره بدون تغيير مفهوم الأسرة أولا.

– هل تعتقدين أنه بامكان المرأة تغيير صورتها الاجتماعية وصورتها عن نفسها بمجرد خروجها إلى العالم الخارجى؟

لانج:

أعتقد أن تغييرا شاملا قد أصاب المرأة على مدى العشرين عاماً الماضية، على الأقل فى كندا.

آلن:

وأنا كذلك. والدليل الأعداد المتزايدة من النساء اللاتى يلتحقن بالجامعات كل عام.

– ولكن ألا توافقيننى على ان التيار الأصولى فى العالم برمته قد أصاب النساء بأذى بالغ؟

لانج:

إن هذا التيار قد أصاب مجموعات أخرى من البشر بأذى بالغ وليس المرأة فقط. ولا ينبغى أن ننظر إلى ظاهرة الأصولية على أنها فشل للحركة النسائية. ففيما يختص بالتغيير فى مجال الوعى فحركة المرأة قد نجحت نجاحاً عظيماً.

آلن:

أعتقد أن الحركات النسائية قد أحدثت تغييراً جذرياً فى حياة النساء وبالذات فى أمريكا الشمالية.

لانج:

إن حضورى مؤتمر نيروبى عام ١٩٨٥ بمناسبة نهاية العقد العالمى للمرأة قد أكد أن النساء من جميع أنحاء العالم على وعى تام بالحركة النسائية. ولست أعتقد أن ثمة مكاناً فىالعالم لم يتأثر بهذه الحركة على الرغم من عدم تغير الظروف تغيرا ملحوظاً.

– إن الحركة النسائية لم تتمخض عن فلسفة.

آلن:

إنها أنتجت مجموعة متنوعة من الفلسفات يضمها اطار واحد هو تحسين أوضاع المرأة.

– القضية الآن من وجهة نظرى هى المعضلة الآتية: بلورة فلسفة نسائية خارج اطار الفكر الفلسفى الذكورى السائد، أم داخل هذا الفكر من أجل تغييره من الداخل؟

آلن:

بعض النساء حاولن بلورة فلسفة فى اطار النساء فقط واستبعاد الرجال تماماً. وهؤلاء قد اخترن العزلة. وأخريات يعملن من داخل الاطار العام للفكر الفلسفى. بعضهن يتبنين الفكر الماركسى وبعضهن يتبنين الفكر الليبرالى. وأعتقد أن هذا التنوع فى الفكر ظاهرة صحية. فخروج المرأة للحياة العامة لابد أن يصاحبه صراع خلاق للأفكار. كما أعتقد أن اعتناق فكر موحد يضر بتطور المرأة.

لانج:

أعتقد أيضا أن المرأة عندما تنتج فلسفة خاصة بها، فلسفة عن تحررها، فان التيار السائد فى الفكر الفلسفى لابد أن يرفضها حيث أن هذا التيار رجعى وذكورى ومعادى لأى فكر جديد ومبدع. فالصراع قائم ومستمر ولا ينبغى تجاهله.

وقد كان وجود المرأة فى هذا المؤتمر الفلسفى العالمى ضئيلاً ومشاركتها أقل. وهذا دليل قوى على غلبة الفكر الفلسفى الذكورى السائد. فمن بين عشرات من الرجال الذين ألقوا بحوثاً فى الجلسات الأساسية لم تكن

هنـاك إلا امـرأة واحـدة هـى آن كومـبز مـن انجلـترا البلـد المضيـف للمؤتمـر. وغـابت تمامـاً بعـض الأسـماء اللامعـة مثـل: مـارى دالـى (امريكـا) وجـانت رادكليـف رتشـاردز (انجلـترا).

قضية المرأة هنا وهناك

إذا كانت أوجه نشاطات المرأة المتنوعة والمتعددة تؤكد تطوراً وتقدماً كبيراً فى الدور الذى أصبحت تؤديه بالفعل فى أغلب المجتمعات الانسانية فإن صورتها فى وعى معظم هذه المجتمعات لم تتغير كثيراً، إذ يُنظر إليها من حيث علاقتها بالرجل فحسب ولايُنظر إليها كذات، أى أنه ما يزال ينظر إليها على أنها إما الأم أو الزوجة أو العشيقة أو الخادمة. صحيح أن هذا التصور غير معلن بوضوح ولكنه كامن فى أعماق النفوس ويتحكم فى السلوك. ومن أجل هذا ما تزال المرأة تشعر فى أغلب الأحيان بعدم ارتياح فى أعماقها نتيجة لتمزقها بين حياتها الواقعية المتمثلة فيما تنجزه وفيما تتحمله من مسئوليات، وبين تصور المجتمع لها وهو تصور عتيق ظالم. واليوم تتحمل المرأة الكثير من الأعباء وهى مثقلة بكثير من الواجبات ولكنها لم تحصل بعد على الحقوق المقابلة. وعلة ذلك وجود أنساق قيمية أخلاقية ودينية عتيقة تتحكم فى المجتمعات بدرجات متفاوتة. وهذه الأنساق القيمية التى تعوق تقدم المرأة وترقيها هى التى تعوق طرح مشكلة المرأة طرحاً جذرياً تمهيداً لحلها.

ولا يمكن انكار أن سيطرة هذه الأنساق فى عالمنا الاسلامى أعظم واقوى بكثير من سيطرتها هناك فى العالم الغربى. وهذا الاختلاف الواضح هو الذى يجعل معالجتنا لقضية المرأة تختلف تماماً عن معالجة الغرب لها.

وفى عام ١٧٨٩ كان ثمة كم هائل من الكتابات عن الحقوق السياسية للمرأة وعن مساواتها بالرجل فى العمل حيث أن النساء مثل الرجال كائنات عاقلة. وظهرت مسودة "اعلان حقوق المرأة والمواطنة" مكتوبة على نمط "اعلان حقوق الانسان المواطن". ومع ذلك لم تستمر الحركة النسائية فى الثورة الفرنسية. فقد واجهت زعيمات الحركة النسائية عوائق جسيمة. فقد أعدمت أولمب دى جورج عام ١٧٩٣ بدعوى أنها ملكية، وأودعت تراون دى ميريكور مستشفى الأمراض العقلية، وأُغلقت أندية المرأة عام ١٧٩٣.

ولهذا يمكن القول بأن الحركة النسائية، إبان الثورة الفرنسية، كانت ظاهرة هامشية، وأغلب روادها صغار المفكرَين أو صحفيون بلا سند سياسى. ولم يهتم زعماء الثورة بحقوق الانسان. وتجاهلت التشريعات مسألة المرأة.

ومع نشوء اللبرالية فى القرن التاسع عشر بزغت من جديد مسألة المرأة ودورها الاجتماعى. وقد أسهمت هذه الايديولوجيات فى الدعوة إلى تحرير المرأة. وجون ستيوارت مِل هو الفيلسوف المعبر عن تطبيق المبادئ اللبرالية على المرأة فى كتابه "خضوع المرأة" عام ١٨٦٩ وهو يعد دستور الحركة النسائية. وقد ترجم إلى معظم لغات العالم. ويرى مِل أن الكائنات البشرية حرة فى استخدام قدراتها ومع ذلك فالمرأة محرومة من هذا الاستخدام. وهذا الحرمان معرقل لتطور المجتمع، ولهذا فتحرر المرأة فى نظره ليس سوى تحررها من هذا الحرمان وتحررها من سيطرة الزوج. ذلك أن المرأة قد تربت منذ طفولتها على أن النموذج الذى ينبغى عليها أن تحتذيه هو النموذج المضاد لنموذج الرجل، بمعنى أن ليس من حقها أن تكون حرة الارادة أو محكومة بذاتها بل أن تكون مستسلمة ومحكومة من الآخرين. وقد يقال إن المرأة مختلفة عن الرجل من حيث القدرات ولكن رد مِل على هذا القول هو أنه لا يعنى شيئاً بالنسبة لتحرير المرأة. فالمسألة عنده أن يُسمح للمرأة بأن تكون حرة فى اكتشاف حدود قدراتها، ذلك أنه من المسلم به،

عند مِل، أن الملكات العقلية والإبداعية عند المرأة مماثلة لملكات الرجل.

وانشغل فلاسفة التنوير بمسألة تحرير المرأة وإن كانت بطريقة عابرة. فقد تعاطف فولتير وديدرو وكوندرسيه ومونتسكيو مع مطالب المرأة. فركز فولتير على حقيقة أن المرأة تواجه ظلماً عاتياً. ورد ديدرو شعور المرأة بالدونية إلى المجتمع. وأعلن مونتسكيو أن بقاء المرأة في المنزل هو ضد العقل وضد الطبيعة. ودعا مونتسكيو المرأة إلى الاشتغال بالسياسة. أما روسو فقد كان على الضد من هؤلاء، إذ ارتأى أن من واجب المرأة الاستسلام للرجل وتحمل ظلمه.

ألا يعنى هذا أفول الحركة النسائية؟

الجواب عن هذا السؤال يستلزم البحث عن الأصول الايديولوجية للحركة النسائية العالمية.

ثمة رأى شائع يقول إن هذه الأصول الايديولوجية كامنة فى عصر التنوير. وثمة رأى شائع أيضا أن عصر التنوير

يقرر أن البحث الحر هو الوسيلة إلى معرفة الحقيقة. ومن أجل ذلك ينبغى رفع الرقابة كما ينبغى ازالة المؤسسات التقليدية التى تقف عقبة أمام تجسيد الحقيقة فى الواقع الفعلى. وكان انتصار العقل محتوما حيث أن الكائنات البشرية موجودات عاقلة. وهى من هذه الزاوية قادرة، بمجرد تعلمها، على اقتناص الحقيقة التى يكشفها البحث العقلانى. ومن الطبيعى أن ينشغل مفكرو عصر التنوير بقضية كانت تستحوذ على المفكرين عبر العصور وهى طبيعة المرأة ودورها.

وقد كرس العديد من فلاسفة عصر التنوير جهودهم فى بحث مسألة المرأة. وأخلاق الزواج، نذكر من هؤلاء المفكر الألمانى تيودور جوتليب فون هيبل. وقد كان عمدة الجزء الشرقى من مدينة لوكسمبرج وصديقاً للفيلسوف العظيم عمانوئيل كانط. ألف كتابا بعنوان "عن التحسين المدنى للمرأة" (١٧٩٤). فكرته المحورية تدور على أن قدرات المرأة مماثلة لقدرات الرجل، ولكنها ليست فقط مهملة بل مقهورة. فقد تربّت على الكسل والجهل. وارتأى هيبل أن عصره هو عصر مساواة

المرأة. فأوربا في العصور السابقة لم تتسم إلا بسيادة القهر والعبودية والبربرية.

والسؤال اذن:

لماذا لاترتقي المرأة إلى المستوى اللائق بكونها كائناً عاقلاً بعد طول عذاب وقهر. ومما هو جدير بالتنويه أن هيبل نشر هذا الكتاب عام ١٧٩٤ عندما وصلت الثورة الفرنسية إلى نقطة حرجة. وكان نقده الثورة مردوداً إلى أنها قد تجاهلت نصف الأمة، أى النساء. وحقيقة الأمر أن الثورة دعمت التنوير وذلك بتطويرها الايديولوجي للحركة النسائية. وكانت مسألة مكانة المرأة في المجتمع موضع جدل بين المفكرين عندما أثاروا مسألة أخلاق الزواج واصلاح قانون النبالة. وانشغل فلاسفة التنوير بمسألة تحرير المرأة وإن كانت بطريقة عابرة. فقد تعاطف فولتير وديدرو وكوندرسيه ومونتسكيو مع مطالب المرأة. فركز فولتير على حقيقة أن المرأة تواجه ظلماً عاتياً. ورد ديدرو شعور المرأة بالدونية إلى المجتمع. وأعلن مونتسكيو أن بقاء المرأة في المنزل هو ضد العقل وضد الطبيعة. ودعا مونتسكيو المرأة إلى الاشتغال بالسياسة. أما روسو فقد كان على

الضد من هؤلاء، إذ ارتأى أن من واجب المرأة الاستسلام للرجل وتحمل ظلمه.

ومع ذلك فقد أسهمت الايديولوجيا الاجتماعية البروتستانتية اللبرالية في مؤازرة أفكار التنوير في الدعوة إلى تحرير المرأة. ذلك أن البروتستانتية تستند إلى أن الفرد دون الكنيسة مسئول عن خلاصه. والفرد هنا يرمز إلى كل من المرأة والرجل. وهذا على الضد من العقيدة الكاثوليكية التي كانت ترى أن المرأة عميلة للشيطان.

ومع القرن التاسع عشر تحالف التنوير مع البروتستانتية لإفراز اللبرالية التي نظرت إلى العالم على أنه مكون من أفراد متنافسين من أجل تحقيق مصالحهم الذاتية، وأن هذه المنافسة الحرة وبلا قيود من شأنها أن تدفع بالفضلاء إلى القمة. وقد كان. وفي عام ١٨٨٣ تأسست الحركة النسائية في فنلنده وفرنسا وألمانيا وبلدان أخرى بمجرد قراءة كتاب مِل عن "خضوع المرأة" الذي يبرز نقائض النظريات المعادية للمرأة.

والسؤال الآن: هل حاول مفكرو العالم العربى الانشغال بتأصيل نظرى للكشف عن فاعلية المرأة؟

إن الجواب عن هذا السؤال يستلزم قراءة متأنية لمؤلفات كل من رفاعه الطهطاوى وقاسم أمين من حيث أنهما من الرواد الأوائل الذين انشغلوا بقضية المرأة.

إن رفض رفاعة للمعاصرة واكتفاءه بالأصالة نقطة الانطلاق فى فهم موقفه من قضية المرأة. فمفهوم الأصالة قد أفضى برفاعه إلى مفهوم خاص عن العدالة. فهو على الرغم من اعجابه بمساواة الفرنسيين أمام القانون إلا أنه لم يفهم هذه المساواة على أنها مساواة المرأة بالرجل ولكن مساواة الوضيع بالرفيع ومساواة الملك بأفراد الرعية. وهو، من هذه الزاوية، يفصل بين حرية الوطن وحرية المرأة. ومعنى ذلك أن الحرية عنده تتسم بالطابع الذكورى.

وإذا كان ذلك كذلك فلماذا نادى رفاعه بتعليم المرأة؟

الاجابة على هذا السؤال تثير سؤالاً آخر: ما هو مفهوم رفاعه الطهطاوى عن المرأة؟

فى كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين" يرى رفاعه أن المرأة "من صنع الله القدير، قرينة الرجل فى الخلقة، والمعينة له فى تدبير أموره، والحافظة لأطفاله، والساهرة على العناية بتدبير أمورهم، والماسحة بيدها همومهم وآلامهم." ويرى رفاعه كذلك أن "الرجل يتمنى دائما نجاح أفعاله، وصلاح اشغاله، وثمرة مشروعة ليعجب زوجته أو غيرها، فتشهد بالفتوة والشجاعة والبراعة. فمطمح أنظار الرجل فى نجاحه وفلاحه وكسبه واغتنامه، ارضاء زوجته المحبوبة، وذوات قرابته من النساء. فنجاحه دائما مقرون باستحسان النساء."

ويحذر رفاعه من لقاء رجل وامرأة لايجمعهما الزواج فى مكان واحد دون رقيب، لأن هذا يتعارض مع الشرع حيث أنه ما اجتمع رجل وامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان. اذن فالعلاقة الوحيدة بين الرجل والمرأة التى يعترف بها رفاعه هى علاقة الزواج. والغاية من تعليم المرأة هى الأخذ بالثقافة الاسلامية من أجل تربية الاطفال.

ومما يزيد الأمر ايضاحاً أن رفاعه لم يعترض على حجاب المرأة، ولم يدع إلى ازالته بل إلى التمسك به حتى اجازته العمل للمرأة مشروطة بأن تكون محجبة. أما العمل الذى يشترط نزع الحجاب فمحرم على المرأة. وقد انتهى به الأمر إلى القول بأنه إذا ارادت المرأة أن تستشير الرجال وتستفتيهم فليس ذلك ممكنناً إلا من وراء حجاب. ولم يجز السفور إلا مع مِحْرم.

نخلص من هذا إلى أن رفاعه لاينظر إلى المرأة إلا باعتبارها موضوعاً لا ذاتاً. فهى موضوع للانسال أولاً، أى وسيلة للحفاظ على النوع، ثم للمحافظة على البناء الاجتماعى من خلال الأسرة. أى أن المرأة تستمد كيانها من خارج ذاتها، بمعنى أن ذاتها تخارجت وتحولت إلى موضوع. والنتيجة اغترابها عن ذاتها، أى عن قدرتها الابداعية. فالمرأة كما يتعامل معها رفاعه مغتربة عن ذاتها، ومنقسمة على نفسها، وبالتالى فان تعليمها يقف عند حد الشكل ولايتجاوزه إلى المضمون، بمعنى الاكتفاء بتعليم المرأة القراءة والكتابة وليس الابداع العقلى الذى يسمح للانسان بتغيير الواقع من أجل التحكم فيه.

ومعنى ذلك أن رفاعة لم يتمثل جوهر تحرير المرأة على نحو ما هو وارد فى فكر التنوير أو الفكر الليبرالى الذى انطلق من حق المساواة على أساس وحدة العقل الانسانى دون اللجوء إلى الحق المطلق على نحو ما هو وارد فى العقيدة الدينية باعتبارها السلطة المطلقة التى لاينبغى للعقل تجاوزها، أو بالأدق معارضتها. فقد كان رفاعه دائم التحذير من الثقة فى العقلانية بدعوى أنها أحيانا تعارض الشريعة وذلك فى نقده لأهل مدينة باريز فى كتابه "تخليص الابريز فى تلخيص باريز" (١٨٣٤) حيث يقول إن "حكماء باريز لهم فى العلوم الحكمية حشوات ضلالية مخالفة لسائر الكتب الدينية. ومن ثم فمن يرد الخوض فى الغة الفرنسية المشتملة على شئ من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنة".

وهذا بدوره يعنى أن رفاعه قد انبهر بالأفكار السائدة فى ذلك العصر مثل الحرية والعدالة، ولكنه لم يستطع أن يفسر العلاقة العضوية بين تحرير العقل فى

فرنسا وبين التقدم الاجتماعى. وبذلك أخذ الشكل دون المضمون فيما يختص بقضية الحرية على الاطلاق، وحرية المرأة على التخصيص.

أما قاسم أمين فقد انشغل بمسألة اصلاح حال النساء المصريات فترة طويلة من الزمان. وأول ما لفت نظره فى هذه المسألة أن ثمة تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وبين تقدم الأمة ومدنيتها ("تحرير المرأة"ص٩). فمثلاً "إذا غلب الاستبداد على أمة لم يقف أثره فى الأنفس عند ما هو فى نفس الحاكم الأعلى ولكنه يتصل بمن حوله ومن دونهم، وينفث روحه فى كل قوى بالنسبة لكل ضعيف حتى تمكنه القوة من التحكم فيه. كان من أثر هذه الحكومات الاستبدادية أن الرجل فى قوته أخذ يحتقر المرأة فى ضعفها ويدوس بأرجله على شخصيتها فعاشت المرأة فى انحطاط شديد ليس لها رأى، وخاضعة للرجل لأنه رجل ولأنها امرأة" (تحرير المرأة"، ص١٤، ١٥).

ثم راح قاسم أمين يعدد ألوان الاحتقار فى أسلوب تعامل الرجل مع المرأة، وهى كلها تدور على أن المرأة مجرد جنس ومتعة، وهى لهذا حبيسة المنزل لاتخرج منه إلا محمولة على النعش إلى القبر.(ص١٥، ١٦). وقد لاحظ قاسم أمين أن هذا الاحتقار بكل ألوانه هو حال المرأة فى وطنه فعزم على المشاركة فى تحريرها.

واتخذ فى سبيل ذلك مسلكين أحدهما عقلى والآخر دينى. المسلك العقلى يدور حول ضرورة تعليم المرأة، لأن تعليمها يفضى بها إلى طلب الرزق عند الضرورة بالوسائل التى تخالف الآداب. واعفاء المرأة من هذا الطلب هو السبب الذى أفضى إلى ضياع حقوقها. ذلك أن مسئولية الرجل الشاملة تفضى به إلى الاستئثار بالحق فى التمتع بكل حق ولا يبقى للمرأة حظ فى نظره إلا كما يكون لحيوان أليف يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلاً منه.(٢٧)

وفى كتابه "تحرير المرأة (١٨٩٩) تدور فكرة قاسم أمين المحورية على أن ثمة تلازماً بين طبيعة تحرير المرأة والدين

الاسلامى. فالمرأة، استناداً إلى الشريعة الاسلامية، لا يحق لها العمل إلا فى حالات الضرورة كأن يتوفى زوجها أو يكون فقيراً محتاجا إلى المساعدة، أو لم تتزوج على الاطلاق ولا تجد من يعولها. وفى هذه الحالات لابد للمرأة من التعلم للتمكن من العمل فى وظيفة شريفة بدلا من الانزلاق إلى الهاوية والرذيلة. وهذا يذكرنا بقول رفاعه الطهطاوى فى كتاب "المرشد الأمين للبنات والبنين": "إن العمل يصون المرأة مما لا يليق".

ويرى قاسم أمين أن ثمة تلازماً بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة. فيقول: "والغربى الذى يجب أن ينسب كل شئ إلى دينه يعتقد أن المرأة الغربية ترقت لأن دينها المسيحى ساعدها على نيل حريتها. ولكن هذا الاعتقاد باطل. فان الدين المسيحى لم يتعرض لوضع نظام يكفل حرية المرأة، ولم يبين ذلك بأحكام خاصة أو عامة. ولم يرسم للناس فى هذا الموضوع مبادىء يهتدون بها. وقد أقام هذا الدين فى كل أمة دخل فيها بدون أن يترك أثراً محسوساً فى الأخلاق بل شكّل نفسه بالشكل الذى أفادته إياه أخلاق الأمم وعاداتها. ولو كان لدين ما سلطة وتأثير

علـى العوائد لكـانت المرأة المسـلمة اليـوم فـى مقدمـة نسـاء الأرض."(تحريـر المـرأة، ص١١)

ويستطرد قاسم أمين موضحاً أثر الاسلام، إذا طُبق، علـى أوضاع المرأة: "سبق الشـرع الاسـلامى كل شريعة سواه فـى تقدير مساواة المرأة للرجل فأعلن حريتها واستقلالها يوم كـانت فـى حضيض الانحطـاط عند جميـع الأمـم وخولهـا كل حقـوق الانسان واعتبر لها كفاءة شرعية لاتنقص من كفاءة الرجل فـى جميع الأحوال المدنية من بيع وشراء وهبة ووصية من غير أن يتوقف تصرفها على إذن أبيها أوزوجها. وهذه المزايـا التـى لـم تصل إلى اكتسابها حتى الآن بعض النساء الغربيات كلهـا تشـهد على أن أصول الشريعة السمحاء احترام المـرأة والتسوية بينهـا وبين الرجل.(ص١٢)

ثم يتساءل قاسـم أميـن: لمـاذا اذن هـوت المرأة إلـى هـذه المنزلة السـيئة؟ ويجيـب بـأن لادخـل للإسـلام فـى ذلـك. ولكنهـا عادات ورثناها من الأمم التى انتشر فيها الاسـلام. يقـول: "لكـن واأسفاه قد تغلب على هذا الدين الجميل أخلاق سيئة ورثناها عن

الأمم التى انتشر فيها الاسلام ودخلت فيه حاملة لما كـانت عليـه من عوائد وأوهام. ولم يكن العرفان قد بلغ بتلك الأمم حداً يصل بالمرأة إلى المقام الذى أحلتها الشريعة فيه. وكان أكبر عامل فى استمرار هذه الأخلاق توالـى الحكومـات الاسـتبدادية علينـا. (ص١٣)

ويـرى قاسم أميـن أنـه حيـث إن هـذه الأمـم لـم تبـدل تقاليدهـا بعـد أن أسـلمت فقـد كـانت الحكومـات الاسـلامية سـبباً فـى استمرار تلك التقاليد القاسية البالية. فالحـاكم يسـتبد بـالمحكوم والرجل يستبد بـالمرأة. ومـن هنـا فـإن تقـدم المـرأة وحريتها، فـى رأيـه، مـردود إلـى الدين الاسـلامى والشـريعة، بينمـا تخلفهـا يرجـع إلـى أسـباب لا دينيـه، أى أسـباب علمانيـة سياسية وتتعلـق بـالهيمنـة الغربيـة فقـط.

وفـى دعوتـه إلـى تحريـر المـرأة الـتزم قاسم أميـن، فـى كتابـه الأول "تحريـر المـرأة"، ببُعـد الأصالـة الـذى يمثـل جوهـر الديـن الاسـلامى كمـا كـان يـراه وهـو الشـريعة الاسـلامية. والتزامـه بالأصالـة فـى معالجتـه لقضيـة

معاصرة، هى قضية تحرير المرأة، يكشف عن مفارقة فى فكره وهى نبذه للعلمانية على أساس أنها مصدر كل الشرور.

وجوهر هذه المفارقة يكمن فى أن الدعوة إلى تحرير المرأة هى فى أساسها دعوة علمانية بمعنى أنها تقوم على اعتبارات مدنية طبيعية تستخدم حججاً سياسية واجتماعية وتشريعية انطلاقاً من الاعتقاد بأن المجتمع وقوانينه من صنع الانسان وأنه هو وحده القادر على تغييرها، أى أن تحرر الانسان أو عبوديته ظاهرتان انسانيتان مرهونتان بعقل الانسان وإرادته.

من هذا المنطلق لم يدع قاسم أمين إلى تعليم المرأة إلا بهدف اتقان دورها كزوجة وأم. كما أنه لم يدعُ إلى سفور المرأة كما يدعى البعض. فقد عالج مشكلة الحجاب فى كتابه الذى نشر بالفرنسية عام ١٨٩٤ "رداً على كتاب دوق داركور" الذى أصدره عام ١٨٩٣ وعنوانه "مصر والمصريون". كما عالج نفس المشكلة فى "تحرير المرأة" الذى أصدره عام ١٨٩٩

فى فصل يبلغ ربع الكتاب تقريباً، يقول فيه إنه "لا يرى رفع الحجاب بالمرة". وهو لايقصد الحجاب الشرعى، إذ هو يفرق بينه وبين الحجاب المتشدد الذى كان سائداً فى عصره. فالحجاب المتشدد يرجع إلى حب المغالاة فى الاحتياط والمبالغة فيما يظهر عملاً بالأحكام الشرعية، بينما الحقيقة غير ذلك. وفى كتاب "تحرير المرأة" يبين أن الحجاب ما هو إلا طور من أطوار حياة المرأة.

فقاسم أمين إذن لم يدع إلا إلى الحجاب الشرعى ورده الى أحكام الشريعة الاسلامية التى أباحت للمرأة الكشف عن وجهها وكفيها. وقد رأى "أن الفرنسيين قد غلوا فى إباحة التكشف إلى درجة يصعب معها أن يصون المرأة من التعرض لمثارات الشهوة وترضاه عاطفة الحياء. وقد غالينا نحن فى طلب التحجب والتحرج من ظهور النساء لأعين الرجال، حتى صيرنا المرأة أداة من الأدوات، أو متاعاً من المقتنيات وحرمناها كل المزايا العقلية والأدبية. وبين هذين الطرفين وسط، هو الحجاب الشرعى الذى ندعو إليه".

ولفظ "الحجاب" كما استخدمه قاسم أمين ينطوى على معنيين: الأول يشير إلى لباس المرأة الذى يستر كل جسمها ولا يكشف إلا عن الوجه والكفين. والمعنى الثانى يشير إلى الاحتجاب أو احتباس المرأة وعدم ظهورها اطلاقا فى المجالات الاجتماعية سواء داخل الأسرة فى البيت أو خارجه. وهى عادة اجتماعية تركية كانت سائدة فى بيوت الطبقة الوسطى المصرية كما أن الحجاب الذى دعى إلىإزالته هو الحجاب التركى اليشمك والحبرة الذى اعتبر دخيلا على الحجاب الشرعى الاسلامى. كما عارض عادة احتجاب المرأة بدعوى منافاته للشريعة الاسلامية.

والمفارقة الناتجة عن دعوة قاسم أمين لتحديد لباس معين للمرأة تنطوى على فهم معين لطبيعة المرأة محكوم بتصور أن ثمة قسمة ثنائية بين طبيعة المرأة وطبيعة الرجل، أى أن الرجل ذات والمرأة موضوع.

وهنا ثمة سؤالان:

السؤال الأول: هل نجح قاسم أمين فى كتابه الثانى"المرأة الجديدة" فى مجاوزة هذه المفارقة بين العلمانية واللاعلمانية فى دعوته إلى تحرير المرأة؟

والسؤال الثانى: هل أدت دعوته إلى ازالة القسمة الثنائية بين المرأة والرجل، أى بين الذات والموضوع؟

إن كتاب "المرأة الجديدة" (١٩٠٠) ينطوى على رؤية مستقبلية لما ينبغى أن تكون عليه امرأة المستقبل وتحذف كل السلبيات فى المرأة الحالية. وفى هذا الكتاب ينحاز قاسم أمين إلى المعاصرة. فهو يردد مفاهيم مثل "الحقوق الطبيعية" و"تطور المجتمع" و"التقدم" وكلها مفاهيم سادت أوروبا ابتداء من عصر التنوير فى القرن الثامن عشر.

فالحرية، عند قاسم أمين، "هى قاعدة ترقى النوع الانسانى ومعراجه إلى السعادة، ولذلك عدتها الأمم، التى أدركت سر النجاح، من أنفس حقوق الانسان. ومن المعلوم أن المقصود من الحرية هنا هو استقلال الانسان

فى فكره وارادته وعمله حتى ولو كان واقفاً عند حدود الشرائع محافظاً على الآداب. وعدم خضوعه بعد ذلك فى شئ لارادة غيره اللهم إلا فى أحوال مستثناه كالجنون والطفولية."

وقد قوبل الكتابان بهجوم حاد من كافة التيارات الفكرية والسياسية والدينية المحافظة. وقد تركز الهجوم على دعوة قاسم أمين إلى تعليم المرأة وكسر أغلال الجهل ونبذ الخرافات استناداً إلى استعادة دورها الحضارى الذى شاركت فيه مع الرجل فى صنع الحضارة. وقد اعتبر نقاد قاسم أمين هذه الدعوة "ضرباً من الهذيان، وحَكَمَ الفقهاء بأنها خرق للاسلام، وعدّها الكثير منهم مبالغة فى تقليد الغربيين، بل انتهى بعضهم إلى القول بأنها جناية على الوطن والدين، وتصوروا أن تحرير المرأة الشرقية أمنية من أمانى الدول المسيحية، أريد لها هدم الدين الاسلامى، ومن يعضدها من المسلمين فليسَ منهم (المرأة الجديدة ص٢١٦).

وقد كان طلعت حرب، مؤسس حزب الأمة، فى طليعة مَنْ هاجموا دعوة قاسم أمين فى كتابه "فصل الكتاب فى المرأة والحجاب" وفى "تربية المرأة والحجاب" (١٩٠٥) واعتبرها مؤامرة أجنبية لإفساد المجتمع وتقسيمه. كما شاركه فى الهجوم على قاسم أمين، من منطلق وطنى ومحاربة الغرب، مصطفى كامل، مؤسس الحزب الوطنى، وزميله محمد فريد وجدى. كما تضامن مصطفى كامل مع الخديوى عباس حلمى فى معاداته لقاسم أمين.

أما الاعتراض الشديد على قاسم أمين فقد جاء من بعض الأزهريين. كتب أحدهم يرد بعنف مستنكراً اشتراك المرأة فى صنع التقدم فقال: "ما سمعنا فى تاريخ من التواريخ ولا فى سفر من الأسفار ولا فى خبر من الأخبار أن أمة من الأمم تقدمت بنسائها، وارتفع شأنها باناثها. وهذه الدول الأوروبية قد ارتفعت فى هذه الأيام واشتهرت بالعلوم والمعارف والحرف والصنائع واختراع الأمور العظيمة التى عم نفعها، فأى شى من هذه العلوم والمعارف، وأى أمر من مخترعات الحرف والصنائع

اشتهرت به امرأة من النساء (أحمد خاكى، قاسم أمين تاريخ حياته الفكرية، ص٩٠).

ثم انضم العقاد إلى زمرة هؤلاء النقاد. فقد لقب العقاد بـ "عدو المرأة". وعلى الرغم من هذه التسمية فقد انشغل العقاد بالمرأة فخصص لها عدة كتب ومقالات. ففى عام ١٩١٢ طبع العقاد كتابه الثانى فى دار الهلال بعنوان "الانسان الثانى" تناول فيه المرأة. وأول مقال للعقاد فى مجلة الهلال عام(١٩٢٤) عن "المرأة الشرقية". وآخر مقال نشرته الهلال فى حياة العقاد عن المرأة كذلك (فى عدد مارس ١٩٦٤) إذ جاء تحت عنوان "أربع نساء كاتبات". كما نشر العقاد حوالى ثلاثين مقالة فى الهلال عن سيرته الذاتية وجوانبه الشخصية عرج فيها على أسرته وطفولته وأساتذته، وتطرق إلى فلسفته فى الحب والجمال والحياة. والكتب التى أفادته. وأصدرتها الهلال فى كتاب تحت عنوان "أنا".

بيد أنه فى مقدمة مؤلفات العقاد عن المرأة يأتى كتاب "المرأة فى القرآن الكريم" و"هذه الشجرة" بالإضافة إلى فصل عن المرأة فى كتاب "المرأة في الفلسفة القرآنية".

والسؤال الآن هو: هل تعد هذه الكتابات محاولة لتأصيل عداوة العقاد للمرأة؟ وإذا كان ذلك كذلك. فما هو مغزى هذه العداوة؟

يطرح العقاد رؤيته الخاصة لما يتصور أنه الطبيعة الثابتة للمرأة. وتثير هذه الرؤية إشكالية تكشف عن تناقض فى فكر العقاد محوره المرأة. ويدور هذا التناقض بين تأويل العقاد لطبيعة المرأة كما جاء فى العنوان وبين موقفه الشخصى من المرأة. فقد عبّر العقاد عن رؤيته الخاصة لذات المرأة فى كتابه "المرأة فى القرآن الكريم" حيث يفسر معنى "الدرجة" التى تميز الرجل على المرأة بأنها الدرجة التى يمتاز بها الجنس الذى يملك زمام الحياة الجنسية بحكم الطبيعة والتكوين. يقول العقاد فى الفصل المعنون: "للرجال عليهن درجة" شارحاً تأويله الخاص لمعنى الدرجة. يقول: "فليست شواهد التاريخ وشواهد الحاضر المستفيضة، بالظاهرة الوحيدة التى تقيم الفارق الحاسم بين الجنسين. إذ لاشك أن طبيعة تكوين الجنس أول الشواهد

التاريخية والشواهد الحاضرة على القوامة الطبيعية التى اختص بها الذكور من نوع الإنسان، إن لم نقل من جميع الأنواع التى تحتاج إلى هذه القوامة. فكل ما فى طبيعة الجنس "الفزيولوجية" فى أصل التركيب يدل على أنه لا علاقة بين جنس يريد وجنس يتقبل، وبين رغبة داعية ورغبة مستجيبة، تتمثلان على هذا النحو فى جميع أنواع الحيوان التى تملك الإرادة وترتبط بالعلاقة الجنسية وقتاً من الأوقات".

ويبين من هذا النص أن العقاد يرد معنى "الدرجة" إلى طبيعة المرأة "الفزيولوجية" بدءاً من الدورة الشهرية والحمل والولادة والرضاعة من جهة وإلى "الهوى الجنسى" فى تركيب الرجل نفسه" من جهة أخرى. ويخلص إلى ما يتصور أنه نتيجة علمية وحقيقة مطلقة فيقرر أن "بعض هذه الفروق فى استعداد الجنسين كاف لشرح معنى "الدرجة التى تميز الرجل على المرأة فى حكم القرآن الكريم. فهو أقرب إلى الوصف المشاهد منه إلى الرأى الذى تتعدد فيه المذاهب. فلا يعدو تقرير الواقع

مَـنْ يـرى أن الجنسـين سـواء فيمـا لهمـا ومـا عليهمـا، إلا درجـة يمتـاز بهـا الجنـس الـذى يملـك زمـام الحيـاة الجنسـية بحكـم طبيعـة التكويـن".

وفى إطار تأويله لطبيعـة المرأة ينفى العقاد عنها صفة الإرادة من حيـث إنها صفة ذكوريـة لاتتوفر إلا للرجل بحكم "طبيعة التكوين". وتأسيسا على ذلك ينفى العقاد أيضاً عن المرأة القدرة علـى "الإغـواء" التـى الصقت بهـا مـن خـلال قصـة آدم وحـواء كمـا وردت فـى التـوراة والأنـاجيل. حيـث أن الإغـواء يستلزم الإرادة وهى صفة تعوزها المرأة بحكم تكوينها الطبيعى. فالعقاد يقرر:

"تلـك قصـة الشـجرة فـى كتـب الأديـان، وهـى تعـبر برموزهـا السـهلة عـن بداهـة النـوع المتأصلـة فـى إدراكـه للمقابلـة بيـن الجنسـين، وعـن دور كـل منهمـا فـى موقفـه مـن الجنـس الآخـر علـى الوجـه الوحيـد الـذى تتـم بـه إرادة النـوع، والمحافظـة علـى بقائـه. وإنمـا تتـم هـذه الإرادة بيـن جنـس يملـك الزمـام، وجنـس تقـوم إرادتـه علـى أن يحـرك إرادة

غيره. وقد ترجمت قصة الشجرة سر الجنس الكامن في طبائع الأحياء جمعاء بين الإرادة والإغواء، وبين المطاردة والانقياد، فانطوت في هذا السر كل خليقة يتميز بها الذكور والإناث، وتنتقل إلى العالم الإنساني فيتميز بها الرجال والنساء تمييزا يبقى في كيان الخلقة، وفي دقائق الخلايا الجسدية التي يتركب منها ذلك الكيان".

وهذه الحتمية البيولوجية يلزم منها نفي الإرادة عن المرأة. يقول العقاد:

"فالذي يساعد المرأة من قبل الطبيعة على إغواء الرجل هو الهوى الجنسي في تركيب الرجل نفسه. فلولا هذا الهوى لكانت حيلتها معه من أضعف الحيل، وسلطانها عليه كأهون سلطان. ومما يرينا أن الطبيعة هي العاملة هنا، وليست المرأة هي التي تعمل بقدرتها واحتيالها، أن هواها في نفس الرجل شبيه بكل هوى ينمو فيه بحكم العادة والفطرة. فهو يعاني من مقاومة التدخين أو معاقرة الخمر، عناء يجهده ويغلبه على مشيئته في كثير من الأحيان".

ويترتب على نفى الإرادة تأسيس نسق من القيم يأتى فى مقدمته القهر لأن المرأة مكرهة على تلبية إرادة الذكر كما يقرر العقاد فى كتابه "المرأة فى القرآن الكريم".

"حيث أن هذا الإكراه يفيد النوع ولا يؤذى النسل الذى ينشأ عن ذكر قادر على الإكراه وأنثى مزودة بفتنة الإغواء، فهنا تتم للزوجين أحسن الصفات الصالحة لإنجاب النسل، من قوة الأبوة وجمال الأمومة، ويتم للنوع مقصد الطبيعة، من غلبة الأقوياء الأصحاء القادرين على ضمان نسلهم فى ميدان التنافس والبقاء".

ثم يستطرد قائلا:

"وعلى نقيض ذلك لو أعطيت الأنثى القدرة على الإرادة والإكراه لكان من جراء ذلك أن يضمحل النوع ويضار النسل، لأنه قد ينشأ فى هذه الحالة أضعف الذكور الذين ينهزمون للإناث، وكيفما نظرنا إلى مصلحة النوع وجدنا من الخير له أبداً أن يتكفل الذكور بالإرادة والقوة، وأن تتكفل الاناث بالإغواء والتلبية".

وحيث أن المرأة مكرهة على إتيان الفعل الجنسى فيلزم من ذلك الرياء. وهو أول خصال الأنثى، فى نظر العقاد، حيث أن المرأة"مجبولة على التناقض بين شعورها بغريزة حب البقاء وشعورها بغريزتها النوعية. فهى تتعرض للخطر على الحياة وتفرح بوفاء أنوثتها فى وقت واحد".

وعن الأخلاق الاجتماعية يقول العقاد:

"أما النظافة فليست من خصائص الأنوثة إلا لاتصالها بالزينة وحب الحظوة فى أعين الجنس الآخر. فلو لم تكن النظافة قيمة أخلاقية مفروضة عليها بإشراف الرجل على حياتها العامة وحياتها الخاصة لكان استقلالها بنفسها وشيكاً أن يضعها موضع الإهمال والاستقلال".

وتأسيساً على ذلك يخلص العقاد إلى أن المرأة حيوان شبقى مدفوع بالغريزة الجنسية، تتساوى فى ذلك مع الحيوان، حيث إنها فاقدة للعقل وللإرادة وهما ما يميزان الإنسان عن الحيوان. يقول العقاد:

"فــالمرأة تسـتعصم بالاحتجــاز الجنســى، لأن الطبيعــة قد جعلتها جـائزة للسباق المفضـل مـن الذكـور، فهـى تنتظـر حتـى يسبقهم إليها مَـنْ يسـتحقها فتلبيـه تلبيـة يتسـاوى فيهـا الإكـراه والاختيــار".

وتعيد عبارات العقاد إلـى الأذهـان ظـاهرة شـاعت فـى أوروبا فى القرون الوسطى هى "حزام العفة" الذى استخدم كـأداة لحفظ عفة المرأة ولحمايتها من طبيعتها الشهوانية التـى ألصقت بها. ويضيف العقاد أنه:

"من خـلال الفهم لـن يخطـر علـى البـال أن الحيـاء صفـة أنثوية، وأن النساء أشد استحياء من الرجال. فالواقع، كما لاحـظ شوبنهور، أن المرأة لاتعرف الحياء عن تلك الغريزة العامة وأن الرجال يستحون حيث لاتستحى النساء، فيستترون فى الحمامـات العامة، ولاتستتر المرأة مع المرأة إلا لعيب جسدى تواريه".

ويفسر العقاد ظاهرة المرأة العالمة المبدعة مـارى كـورى بأنها "الاستثناء الذى يحمل فـى أطوائـه دلائـل القـاعدة التــى

يخالفها". فيقول: "إن اسم السيدة مارى كورى أول الأسماء التى ذكرها القائلون بالمساواة التامة بين الجنسين. ولوصح أن هذه السيدة تضارع علماء الطبقة الأولى من الرجال لما كان فى هذا الاستثناء النادر ما ينفى أنه استثناء نادر. وأن القاعدة العامة باقية لم تنقض ولا ينقضها تكرار مثلها من حين إلى حين".

ويضيف العقاد بعد ذلك: "إلا أن الواقع أن حالة هذه السيدة خاصة بعيدة من أن تحسب بين حالات الاستثناء فى مباحث العلم أو فى المباحث العقلية على الإجمال، لأنها لم تعمل مستقلة عن زوجها. ولم يكن عملها من قبيل الاختراع والابتداع، وإنما كان من قبيل الكشف والتنقيب... والواضح أن ملكة المستكشف على أرقاها وأتمها لاترتقى فى القدرة العقلية إلى منزلة الاختراع والافتتاح، فإنما هى امتداد لعمل الحس والبحث بالعينين، ينتهى بطول المراقبة إلى رؤية الشئ الذى لايرى بالعين لأول وهلة".

والعقاد بذلك ينفى عن مارى كورى صفة الاستثناء حيث أنها عملت كتابعة لزوجها، وأن عملها كان يقتصر

على الحس بالعين كما يدعى العقاد. ويدلل العقاد على قصور عقل المرأة بقوله:

"ولا شك أن الخلائق الضرورية للحضانة وتعهد الأطفال الصغار أصل من أصول اللين الأنثوى الذى جعل المرأة سريعة الانقياد للحس والاستجابة للعاطفة. ويصعب عليها ما يسهل على الرجل تحكيم العقل، وتغليب الرأى وصلابة العزيمة، فهما، ولا شك، مختلفان فى هذا المزاج اختلافا لاسبيل إلى المماراة فيه".

ويعيد هذا إلى الأذهان قول الجاحظ "لا تدع أم صبيك تضربه لأنه أعقل منها وإن كانت أسن منه".

بيد أن الفارق الزمنى والحضارى بين كل من الجاحظ والعقاد يلقى مزيداً من الضوء على التناقض الكامن فى فكر العقاد بل ويجعله يبدو صارخا. فالعقاد يتصور أنه ينتحل المنهج العلمى فى طرح مفهومه عن المرأة. واستناداً إلى هذا التصور يساوى العقاد المرأة والرجل بإناث وذكور الحيوانات فيما يختص بعلاقتهما. ويتصور العقاد أن إضفاء الصبغة العلمية على طرحه لمفهوم المرأة يحقق ما يطلق عليه "الحياد العلمى"

وينفى عنه صفة الهوى فى تأويله لطبيعة المرأة، وهى الصفة التى تنطوى على عقدة دفينة وغامضة. والدليل أن تأويل العقاد لطبيعة المرأة لايستقيم مع مقتضيات العقل، كما أنه يتنافى مع أصول المنهج العلمى. ودليلنا على ذلك أن العقاد نفسه يتناسى مسألة مساواة المرأة بأنثى الحيوان عندما يتناول صورة المرأة ووظيفتها كما وردتا فى القرآن الكريم فى إطار تفسيره لمعنى المساواة بين المرأة والرجل حيث إنهما يمتلكان طبيعة إنسانية واحدة فيقول فى خاتمة كتابه "المرأة فى القرأن الكريم":

"وفى وسع المرأة المسلمة التى تحرم من قوامة البيت أن تزاول من العمل الشريف كل ما تزاوله المرأة فى أمم الحضارة. فلها نصيبها مما اكتسبت، ولها مثل الذى بالمعروف، وذلك حقها الذى تملكه، كلما سيقت إليه أو كلما اختارته لمصلحتها، وذلك حقها فى القرآن الكريم".

ويصعب على العقاد التمييز بين لفظى "المرأة" و "الأنثى" وبين لفظى "النساء" و "الإناث" حيث إنه يؤثر استخدام لفظى

"الأنثى" و "الإناث"، كما أنه فى الأغلب الأعم يخلط بينهما عامدا بهدف تغليب معنى الأنثى على معنى المرأة، أو بالأدق تغليب المضمون اللاانسانى على المعنى الإنسانى لرؤيته للمرأة. ودليلنا أن العقاد يطرح العلاقة الجنسية فى عالم الحيوان باعتبارها النموذج للعلاقة بين المرأة والرجل، أو على حد تعبير العقاد، بين الأنثى والذكر. ويصطدم هذا الطرح، فى أغلب الأحيان، برؤية القرآن الكريم للمرأة باعتبارها إنساناً مساوياً للرجل فى الجوهر وإن اختلفا فيما هو عرضى، أى فيما يختص بالفروق الفسيولوجية. وحيث يجعل القرآن الأصل هو المساواة بين الرجل والمرأة فى الجوهر، بينما الفروق ذات طابع ثانوى، يركز العقاد على العامل الفسيولوجى ويحيله إلى جوهر لغرض فى نفسه.

نلخص دعائم هوية المرأة الأنثوية فى نظر العقاد، فى الصفات الآتية: القذارة – الدونية – الدناءة – الشهوانية – اللاعقلانية. وكلها صفات تبرز، بل تؤكد، تبعيتها للرجل من أجل الصالح العام للمجتمع الإنسانى الذى لاتنتمى إليه المرأة إلا

من خلال تبعيتها للرجل. والتركيز على أن المرأة جنس غير قابل للاستنارة يجعل التحكم فيها أمراً لازماً وضرورياً.

ويكشف منهج العقاد فى الاستدلال على هذه الفكرة عن ثلاث قضايا. أولاً: الحتمية البيولوجية. ثانياً: نسق القيم اللازم للتحكم فى المرأة. ثالثاً: ضعف المنهج العلمى عند العقاد. وتكشف هذه الثلاثية عن التناقض الجوهرى بين فكر العقاد العلمانى وفكره الدينى فيما يختص بطبيعة المرأة وعلاقتها بالرجل. ويثير هذا التناقض عدة تساؤلات عن الدوافع الخفية وراء موقف العقاد من المرأة ليس هذا مقام طرح أجوبة لها.

والسؤال الآن: ما هى انعكاسات رؤية كل من رفاعه الطهطاوى وقاسم أمين على واقع المرأة الحالى؟

إن تمسك رفاعه وقاسم أمين بالحجاب ورفضهما لتحرر المرأة كوسيلة جوهرية من أجل مشاركتهما فى التغير الاجتماعى يتمثل الآن فى الدعوة الأصولية إلى اكتفاء المرأة بدورها فى البيت كأم وزوجة، وقصر دورها على أعمال البيت، مع الدعوة إلى الحجاب. وفى

تقديرى أن هذا الوضع الراهن هو محصلة التراث الثقافى والفكرى كما يتمثل فى موقف كل من رفاعة وقاسم أمين من قضية المرأة باعتبارهما من أبرز الممثلين لما يسمى خطأ بـ "الليبرالية المصرية".

وحيث أن المجتمع المصرى اليوم يعانى من طغيان القوى المختلفة ممثلة فى الرأسمالية الطفيلية والأصولية الدينية، أى التيار الدينى المتزمت، فثمة علاقة عضوية بين الطفيلية والتزمت، فكل منهما ضد القيم الحضارية. وإذا كانت قضية المرأة هى قضية المجتمع، واذا كان المجتمع يموج بصراعات، فقضية المرأة كذلك. وحسم هذه الصراعات ينبغى أن يكون لصالح القوى المستنيرة وليس لصالح القوى المتخلفة. وأساس هذا الحسم ينبغى أن يدور على قضية جوهرية هى قضية الانتاج الحضارى من حيث إنه الدافع إلى التقدم لأن الانتاج الحضارى معناه القدرة على تغيير البيئة لتلبية حاجات الانسان المتزايدة.

المرأة والثقافة

من أجل فهم العلاقة بين المرأة والثقافة ينبغى طرح العلاقة بين المرأة والمجتمع. وحيث إن لكل مجتمع ثقافة ينبغى اذن فحص العلاقة بين المرأة والثقافة. وهو فحص يلزمنا، فى البداية، بتعريف الثقافة. والثقافة، فى رأينا، هى قدرة الانسان على تجسيد الممكن فى الواقع. ومن شأن هذا التجسيد تغيير الواقع. ومعنى ذلك أن جوهر الثقافة يقوم فى تغيير الواقع.

السؤال اذن، ما هى علاقة المرأة بالثقافة؟

انطوت ثقافة الرجل على قسمة ثنائية حادة بين الرجل والمرأة، المرأة داخل المنزل، والرجل خارج المنزل. المرأة لتدبير المنزل واقتصاد المنزل والرجل للعمل خارج المنزل، أى للعمل فى الواقع، أو بالأدق لتغيير الواقع، ومن ثم نشأت ثقافة ذكورية. وعندما ناضلت المرأة من أجل الخروج خارج المنزل للعمل

وجدت نفسها فى مواجهة ثقافة ذكورية سائدة فى جميع المجالات فى الفن والأدب والعلم. فى الفن والأدب كانت المرأة "موضوعاً" لهذين النشاطين" وكان صانعهما هو الرجل كذات تحت شعار "المرأة ملهمة الرجل" و "وراء كل عظيم امرأة" فى حالة الأعمال الجيدة. وفى حالة الأعمال الرديئة "فتش عن المرأة". وفى حالة الأعمال الجيدة المرأة مستغلة (بفتح الغين) من قبل الآخر. أما فى حالة الأعمال السيئة فهى مستغلة (بكسر الغين) للآخر. ومعنى ذلك أن المرأة ليس فى إمكانها إلا أن تكون أحد أمرين: إما مستغلة (بفتح الغين) أو مستغلة (بكسر الغين)، وهى فى الحالتين مغتربة عن ذاتها. وهذا مغزى توترها الدائم. وأعتقد أن هذا النمط من التوتر لم يخضع للتحليل حتى الآن. فأدوات التحليل النفسى والاجتماعى والاقتصادى فى حاجة إلى أداة جديدة للتحليل. فالتحليل النفسى يتناول المرأة فى ضوء عقدة أوديب والكترا، أى فى ضوء علاقة جنسية بحتة. والجنس وحده ليس كافياً. والتحليل الماركسى لايميز بين الرجل والمرأة فى عملية

التحــرر مــن الاســتغلال. والتميــيز واجــب لأن مفهــوم الاســتغلال لــدى المــرأة يتجــاوز النظــامين الرأســمالى والاشــتراكى.

وأيــاً كــان الأمــر، فــاذا أرادت المــرأة أن تســهم فــى الثقافــة كــان عليهــا الالــتزام بمعــايير الرجــل وإلا فعليهــا أن تــتراجع وتنسحب إلــى داخــل المنزل. ولهذا ليس فــى مقــدور المــرأة أن تــرى ذاتهــا إلا بواســطة الرجــل فكبتــت رؤيتهــا الأصيلــة لذاتهــا واســتعارت رؤيــة مزيفــة هــى مــن صنــع الرجــل، رؤيــة تــدور علــى أنهــا مجــرد أنثــى، أى انســان نــاقص. فهــى موجــودة فــى الفــن أو الأدب ولكــن كموضــوع للفنــان أو الأديــب. وهــى غــير موجــودة علــى الاطــلاق فــى العلــم بدعــوى أن العلــم يستلزم الرؤيــة "الموضوعيــة" ورؤيــة المــرأة ذاتيــة لأنهــا عاطفيــة خاليــة مــن "المنطــق". وإذا وجــدت فــى أى مــن هــذه المجــالات الثلاثــة فلــن توجــد علــى أنهــا منتجة لهــذه المجــالات وإنمــا علــى أنهــا مستهلكة لهــا.

وشتان بين الانتاج والاستهلاك. الانتاج يدور على ايجاد ما لم يوجد بعد، أى يدور على عدم القناعة بالواقع. أما الاستهلاك فيدور على تناول ما هو بالفعل، أى القناعة بالواقع. ومن هنا أصبحت المرأة قوة محافظة فعجزت عن تحرير ذاتها كانسان. ولهذا إذا أردنا تقييم الحركات النسائية التحريرية فعلينا أن نقيّمها بالمنظور الانسانى وليس بالمنظور الأنثوى.

فاذا كانت "ثقافة للمرأة" عاجزة عن تحرير المرأة، فما هو البديل؟

فى تقديرى أن البديل هو ما أطلق عليه "ثقافة المرأة"، أى ثقافة من انتاج المرأة. وهنا أود ألا يتبادر إلى ذهن القارئ أننى مازلت أسيرة القسمة الثنائية بين الرجل والمرأة، وهى قسمة أشجبها وأرفضها. وأعتقد أن لفظ "انتاج" هنا كفيل بازالة سوء الفهم، ذلك أنه إذا كان الانتاج وسيلة لتغيير الواقع، وإذا كانت الثقافة هى تغيير الواقع فثقافة المرأة اذن لن تكون تثبيتاً للواقع بل تغييراً

لـه. وهنـا تلتقـى المـرأة بـالرجل كمغـيريْن للواقـع، أى تلتقـى الثقافتين فـى ثقافـة واحـدة هـى ثقافـة الانسـان.

وإذا كـان الأدب مـن عنـاصر الثقافـة فهـل أسـهم أدب المـرأة فـى تأسيس "ثقافـة المـرأة"؟

إن القضية الأساسية، فى المراحل الثلاث التـى تمثـل أدب المرأة، هى قضية الهوية، ومن ثم نثير السؤال التالى:

كيـف تحقـق الأديبـة المصريـة ذاتهـا مـن خـلال ابداعهـا الأدبـى؟

إن الابـداع الأدبـى يستلزم القـدرة علـى الابـداع عامـة وهـى القـدرة علـى تغيـير البيئـة طبقـا لاحتياجـات الانسـان وذلك من خـلال الانتـاج. وقـد كـانت المـرأة، فـى الأصـل، حـائزة علـى هـذه القـدرة. ولكـن تحـول المجتمـع مـن نظـام أمومـى إلـى نظـام أبـوى عـزل المـرأة اجتماعيـاً. ونتـج عـن عـزل المـرأة اجتماعياً عزلـة نفسية أفضت بهـا إلـى الاعتمـاد المطلـق علـى الرجـل، ومـن ثـم أصبحـت هويـة المـرأة

مستمدة من نظرة الرجل إليها، أى أن هويتها الأنثوية تحددت برؤية ذكورية. وترتب على هذه الرؤية أن الرجل محور وجود المرأة تدور عليه بالرفض أو بالقبول، أى تدور عليه من غير مجاوزة.

ومن هذه الزاوية يمكن تقسيم الكاتبات المصريات فريقين: فريق يصور هوية المرأة كما يحددها الرجل، أى ضعيفة مستسلمة. وشعار هذا الفريق: "أنا أمرأة اذن أنا مقهورة". والقهر جنسى ليس إلا، وإن اتخذ، فى بعض الأحيان، شكلاً اجتماعياً. فتقف المرأة عند حد الجنس ولا تتجاوزه، أى عند حد أن تكون مستهلكة، ومن ثم تصبح ذات المرأة، عند هذا الفريق، محكومة بقيم الرجل، ودورها مقصور على تلبية احتياجات الأسرة. ومع ذلك فان هذا الفريق يشكو من وضع المرأة فى مجتمع تسوده القيم الرجولية، ومنها تصور الرجل أن المرأة أداة لمتعته ليس إلا. وروايات هذا الفريق تنشدن اشباع هذا التصور.

وفريق آخر يتمرد على الوضع الدونى للمرأة ولكنه يقبل، عن غير وعى، مسلمات الفريق الأول. وأعنى بها قبول سلطة

الرجل، أو السلطة الأبوية، كأساس لوجودالمرأة فى المجتمع ولعلاقتها بالرجل، وهى علاقة تستند إلى الأوهام الأربعة (المطروحة فى ص١٢،١٣) وحقيقة الأمر أن العلاقة بين الرجل والمرأة أوبين القاهر والمقهور محكومة بعوامل اجتماعية وسياسية غير حاضرة فى تصور هذا الفريق حيث أنه يعزل الظاهرة الخاصة، وهى علاقة المرأة بالرجل، عن الظاهرة العامة، الوجود الاجتماعى لكلا الطرفين، أو بالأدق، يعزل ظاهرة القهر الجنسى عن القهر الاجتماعى ويحيلها من عامل عرضى، أى من كونها افرازاً للقهر الاجتماعى، إلى قضية جوهرية من قضايا المرأة.

يظهر هذا جلياً فى قصة جاذبية صدقى "حب النسا" وقصة أليفة رفعت "منظر بعيد لمئذنة". وتعبر هاتان القصتان تعبيراً دقيقاً عن العالم الروائى بما يشتمل عليه من فكرة محورية. فتقدم لنا جاذبية صدقى المرأة الشعبية المحكومة بالتراث الشعبى كما يتمثل فى الأمثال الشعبية وبالذات المثل القائل "ضرب الحبيب زى أكل الزبيب" و "ظل راجل ولا ظل حيطة". فضرب

الرجل للمرأة، أو ممارسة العنف الجسدى كأحد أشكال القهر، محبب إلى نفس تلك المرأة بطلة القصة لأنه مرتبط بالرغبة الجنسية، أى بأنها مطلوبة من الرجل وهو ما يمثل لها وللكاتبة على حد سواء، تحقيق الذات، أى ممارسة الأنوثة بمعنى انتظار الرجل من أجل الاستكانة حيث أن الرجل هو الذى يملك زمام الأمور.

أما قصة أليفة رفعت "منظر بعيد لمئذنة" فتكشف بوضوح عن الفكرة المحورية فى أعمالها وهى فكرة فرويدية أصيلة، وإن كانت الكاتبة غير واعية بها. تدور على الصراع بين غريزتى الحب والموت. والحب هنا جنسى ليس إلا. فالعلاقة الكاملة بين المرأة والرجل غائبة تماماً حيث تمثل المرأة عالماً قائما بذاته تنطلق فيه الرغبات المكبوتة من اللاوعى، ويمتزج فيه الخيال بالواقع، ويغلب عليه الرمز والأسطورة. ويوجد الرمز الدينى بين المطلق، أى العقيدة، والنسبى، أى علاقة المرأة والرجل. ويتمثل هذا فى المئذنة والآذان الذى يتردد فى القصة. ويجسد الرمز المضمون الفكرى للقصة والمستمد

من رؤية دينية مؤداها أن تحرر علاقة المرأة والرجل من القهر لا يتم إلا من خلال العقيدة الحقة، كما أن غياب الوعى بهذا البعد الدينى ينتج عنه تشويه كل من الرجل والمرأة لأنه يختصر العلاقة بينهما إلى مجرد الجنس حيث إن الجنس يتم فى غيبة العلاقة الانسانية. وهذا النفى معادل للموت لأنه نفى للحياة. وتكشف المؤلفة عن تمرد المرأة على هذا الوضع. بيد أن تمردها يظل حبيس النفس، أى أنه يتم على المستوى النفسى فقط ولايتجاوزه إلى الثورة على الواقع ومحاولة تغييره.

ولهذا ترى أليفة أنه ليس امام المرأة سوى احتمالين: القهر الجنسى فى اطار الأسرة، أو الموت باعتباره الملاذ الوحيد والراحة الأبدية حيث إنه رمز الاستسلام، والاستسلام وإن كان قيمة سلبية، إلا أنه قيمة انسانية أصيلة من وجهة رؤية المؤلفة.

وتكشف كل من جاذبية صدقى وأليفة رفعت عن خلفية ثقافية - اجتماعية - نفسية محافظة ومتسقة تماماً مع ما تتناولاه

من موضوعات وشخصيات مرتبطة بوضع المرأة الاجتماعى كزوجة وربة بيت، أى فى مجال الأسرة فقط.

أما فيما يتعلق بالفريق الثانى، فعلى الرغم من أنه يضيف إلى دور المرأة كربة بيت مسئولية جديدة تتمثل فى العمل خارج البيت، فان البيت يظل مملكتها الأولى. ويكشف هذا الفريق عن تناقضات الذات لدى المرأة العاملة وانقسامها على نفسها وعجزها عن تحقيق طموحها الاجتماعى واستسلامها لمتطلبات المجتمع الرجولى. ومن ثم تقع فى وهم الاعتقاد بأن الحرية ممنوحة من الرجل فتظل فى انتظار ذلك المخلص ولكن دون جدوى. وأياً كان الأمر فهذا الفريق يضيف إلى البعد النفسى بعداً اجتماعياً يطرح قضية وعى المرأة بمشكلاتها الخاصة. وهو لهذا يعبر عن قضايا المرأة الناتجة عن حصولها على حقوق معينة مشروعة قانوناً وغير مشروعة اجتماعياً. فازدهار وضع المرأة بفضل منحها حق التعليم والخروج للعمل والمساواة فى الأجر بالرجل، لم يواكبه وعى بضرورة التخلص من العلاقات والأدوار التقليدية التى تحكم مكانة المرأة الاجتماعية

فيما تفرضه عليها من أعباء تصاغ على هيئة قيم. يثير هذا لدى المرأة الشعور بالانقسام على النفس مما يولد شعوراً بالحنين إلى الدور التقليدى.

ففى قصة زينب صادق "قصة حب حفظت فى أرشيف" تقدم لنا نموذجاً ايجابياً لامرأة استطاعت تحقيق ذاتها ككائن اجتماعى بانتزاع حقها فى التعليم، فى فترة كان حق التعليم مقصورا على الرجل، ثم بالعمل والتفوق على أقرانها من الرجال.

وتطرح القصة نموذجاً ايجابياً لامرأة، فى حقبة تاريخية معينة، قوية الارادة، واعية بقدرتها وبدورها الاجتماعى. وكل ذلك من خلال نفى ما هو سلبى، بمعنى التمايز بين المرأة والرجل على أساس النوع، ونفى هذا النفى من خلال تأكيد أهمية العمل كقيمة انسانية واجتماعية ملازمة للانسان كموجود اجتماعى. وتفوق الفتاة على الفتى فى الدراسة والعمل، "حبيب الصبا" كما

تسميه الكاتبة فى سخرية، فى الدراسة والعمل، قد أزال القسمة الثنائية بين الرجل والمرأة الناتجة عن التنشئة الاجتماعية.

ويمثل "حبيب الصبا" الماضىالذى تجاوزته البطلة دون ندم لكى تصل إلى النضج والاستقلال. بيد أن هذا التجاوز وهمى لأن الشعور بالحنين إلى الماضى والذى ترسب فى لاوعى البطلة والكاتبة على حد سواء، يعاود الكاتبة ويظهر على هيئة أحلام مزعجة فى مجموعة قصص بعنوان "أنقذنى من أحلامى"، وبالذات، فى قصتى "صداع الصباح" و "أنقذنى من أحلامى".

أما قصة اقبال بركة "بساط الريح"، فتستكمل مسار المرأة العاملة الكادحة من خلال لمحة إلى المجتمع الاستهلاكى الذى ساد فى الحقبة الانفتاحية. فقائد السيارة يرمز إلى السلطة الأبوية المتحكمة فى مصير المرأة. بينما أحلام المرأة تدور على رجل آخر تتصور أنه

يرغبها. وتستمد من هذا التصور السعادة الوهمية. بينما قائد السيارة يمنحها الأمان عندما يطلق سراحها فى النهاية. بيد أن النهاية الايجابية للقصة، وهى التحام البطلة بالجماهير، فانه يكشف عن الوعى بالبعد الاجتماعى، كما أنه يطرح هذا البعد كوسيلة للتحرر من القوى الاستغلالية المختلفة التى يمثلها قائد السيارة. كما أنه يطرح وسيلة لتحقيق ذات المرأة بتحريرها من وهم الأمان، الذى يمنحه الرجل بعزلها عن العمل المنتج، عندما تنضم البطلة إلى الجماهير الكادحة المنتظرة على محطة الأتوبيس فى نهاية القصة. بيد أن هذه النهاية لاتفسر كيفية تجاوز سيطرة القوى المستغلة وسلطتها لأنها تأتى مبتورة عن باقى أحداث القصة. وهذا مردود إلى أن أسلوب السرد يسجل الواقع الموضوعى أفقياً فقط، بمعنى أنه لايطرح التناقضات طرحاً جدلياً بل يطرح التناقض السطحى بين الفرد والجماهير ويركز على أحلام البطلة الأسطورية التى تبدو وكأنها وسيلة من وسائل الهروب من الواقع.

أما رواية سكينة فؤاد "ترويض الرجل" فتثير من جديد اشكالية أدب المرأة أو الأدب النسائى من خلال المقدمة الخطية التى كتبها توفيق الحكيم والتى يقول فيها: "الموضوع فى هذا الكتاب قد يبدو عاديا ولكن المتأمل فى أعماقه يجد الذهن المفكر. فسكينة فؤاد ذات طبيعة ذهنية. وهو ما أثار اهتمامى والقضية الذهنية عندها لاتنبع من العقل بل تنبع من القلب، فالمرأة إذن قلب. أما العقل فتتركه للرجل". وهذا يؤكد أن الحكيم على عهده فى وصف المرأة بأنها لاتصلح أكثر من صانعة لألوان الطعام، وترتبط قدرتها بتفوقها فى اتقان صينية البطاطس. وهكذا يساوى الحكيم بين صياغة المرأة لرواية أدبية واتقانها لصناعة صينية البطاطس.

أما الرواية فتنطوى على مفارقة أساسية بين العنوان : "ترويض الرجل" والمضمون. ويكمن مغزى الترويض فى كيفية الحفاظ على كيان الأسرة باعتباره مسئولية المرأة بما أوتيت من مشاعر فطرية وليس بما

لديها من قدرات عقلية. فالحفاظ على كيان الأسرة، بما توفره المرأة من رعاية منزلية للزوج، يضمن لها الأمان. والترويض ينشد اخضاع الرجل "الزوج"، وهو في الرواية أديب مبدع، لقالب الأسرة الثابت . والتناقض الذى تكشف عنه هذه المحاولة يكمن في أن الابداع مجاوز للواقع ومستقبلى بينما الأسرة ، كمؤسسة اجتماعية ، جزء من الواقع الأدنى. فالمرأة الزوجة التقليدية تقوم بدور الرجل صاحب السلطة الأبوية. بيد أن القيمة الايجابية التى تطرحها القصة تكمن في الوعى بالبعد الاجتماعى الذى يتمثل في التزام البطلة بمحاولة تغيير الواقع من خلال عملها كمديرة مدرسة وهو ما يتناقض مع محاولتها ترويض رجلها.

وتصور قصة"امرأة ضد امرأة" لعائشة أبوالنور المرأة المنقسمة على ذاتها فتواجه البطلة لأول مرة ذاتها من خلال شاشة التليفزيون التى تعكس صورة لذات وهمية وإن بدت مشابهة لها شكلاً إلا أنها تختلف عنها فى

الجوهر. وفى مقابل هذه الذات الوهمية تتجسد لنا الذات الواقعية المنغمسة فى هموم المطبخ والمحاصرة بمطالب الأولاد. وتفضى هذه المواجهة إلى تصاعد الصراع الذى يصل الى حد الانقسام، ويتمثل فى السؤال الأخير الذى تطرحه القصة: "مَنْ أنا؟" والانقسام على الذات يعرف فى علم النفس بالشيزوفرينيا" ويعنى انفصال الذات عن الواقع وضياعها بين الوهم والواقع. ويطرح السؤال الأخير قضية الهوية نتيجة لتحول المرأة كذات إلى موضوع بمعنى أنها قد أصبحت مجرد وسيلة لتحقيق أغراض الأسرة وللحفاظ على وجودها من خلال الأعمال المنزلية ورعاية الأطفال. وقضية الوعى بفقدان الذات، بمعنى اغتراب المرأة عن ذاتها الحقيقية، والذى يفضى إلى بداية البحث عن الذات الحقيقية بهدف ازالة الاغتراب، تقترب كثيراً من مفهوم "اللا أنا" (not I) nicht-Ich الذى واكب نشأة الأدب النسائى فى أوربا كما عبرت عنه الناقدة الألمانية مارليس جيرهارد. ومن هذه الزاوية تصبح قصة عائشة أبو النور أكثر الأعمال اقتراباً من أدب المرأة

العالمى، والذى يقف عند حد التمرد على الواقع من خلال اثارة الوعى بوضع المرأة السلبى النافى لإنسيابها، ولا يتجاوزه إلى نفى النفى.

وتطرح وفية خيرى من خلال روايتها "الحياة فى خطر" موضوعاً كلاسيكياً فى الأدب العربى المعاصر ويدور على العلاقة بين الشرق والغرب ولكن من وجهة نظر المرأة. وهو ما يعتبر اضافة جديدة. وتطرح الكاتبة. بُعداً ايجابياً يتمثل فى امكان تمثل حضارى بين كل من الثقافة العربية والأوربية. والبعد السياسى لهذا التمثل الحضارى مرتبط بالبعد الذاتى أى بالعلاقة الشخصية بين البطل والبطلة. وتطرح الرواية العقل كمعيار لتحقيق هذا التمثل الحضارى. وهو مايفيد تحقيق الذات بالنسبة للمرأة فى نظر المؤلفة.

والفارق بين كل من الفريقين فارق كمى يتمثل فى تغير الوسط الذى تتحرك فيه المرأة. غير أن تغير الوسط لايحدث تغييراً جذرياً فى حرية المرأة لأن تغير المجال لايواكبه تغير فى العلاقات والأدوار.

وثمة ملاحظتان على أدب المرأة المصرية بوجه عام وأديباتنا المذكورات على وجه التخصيص. الملاحظة الأولى: الواقعية فى أسلوب السرد، وهذا يتمثل فى تسجيل الوضع الراهن من خلال استخدام الزمن المضارع، وهو نوع من الواقعية الساذجة التى تلتزم بالقيم السائدة. وهو على الضد من الواقعية الناقدة التى تطرح الواقع الراهن فى اطار امكان تغييره وذلك بالكشف عن التناقضات الكامنة فيه مع طرح رؤية مستقبلية لمجاوزة هذه التناقضات ودفع الواقع فى مسار المستقبل. أى أن الواقع المصوّر ينطوى على المستقبل وذلك بطرح قيم بديلة وتقديم النماذج الإنسانية الاستثنائية. بينما ينحصر تصور الأديبات للواقع فى الواقع الداخلى، أى فى المستوى النفسى، من أجل الكشف عن التناقضات الذاتية. بيد أن هذا التصوير يلتزم بالذات السطحية، أى بالأنا الاجتماعى، ولا يتجاوزه إلى الذات العميقة، بمعنى الكشف عن الطاقات الابداعية الكامنة فى المرأة كذات قادرة على تغيير الواقع والتحكم فيه. وتؤكد معظم

الأديبات باصرار على أنهن يسجلن الواقع كما هو بكل سلبياته. وهذا يعني تثبيت الوضع الراهن القاهر للمرأة مما يفضي غالباً إلى الفناء، سواء بالموت أو بالقتل. وهي النهايات المحتومة والتقليدية في معظم القصص. وتعتبر الكاتبات مثل هذه النهايات المأسوية بمثابة التحذير الموجه الى المجتمع أو الانتصار لارادة المرأة الفاعلة حتى ولو كان بالسلب. بيد أن النهايات المأساوية لاتؤدي إلا إلى تثبيت الواقع بما ينطوي عليه من قهر للمرأة. ومرد هذا إلى وهم الاعتقاد بأن حرية المرأة مرهونة بالرجل. كما أن النهايات المأساوية تشيع مناخاً من الاحباط فيما يختص بتغيير وضع المرأة لأنه لايطرح صورة بديلة للمرأة المنتصرة الايجابية. ويترتب على هذه الرؤية المأساوية البناء الدائري الذي يجسد عالم المرأة المغلق وعزلتها النفسية والاجتماعية.

والملاحظة الثانية: الاغراق في الذاتية. وهذا دليل على عدم تجاوز الواقع. ذلك أن التجاوز يستلزم اعادة طرح الواقع

فى اطار رؤية مستقبلية تنطوى على تصور مجاوز للذات الآنية للمرأة. بيد أن هذه السمة لها جانبها الايجابى إذ أنها تكشف عن تصور المرأة لذاتها وهى خطوة أولى وضرورية نحو فهم الذات. بيد أن عملية الفهم فى ذاتها ليست هى الغاية المنشودة، وإنما الفهم الذى يؤدى إلى التغيير. وهذا يتطلب مجاوزة التمرد إلى الثورة.

نخلص من هذا العرض إلى أن هوية المرأة، كما تتمثل فى أدب المرأة المصرية، فى أزمة. والأزمة تنطوى على تناقض مطلوب تجاوزه. والتناقض المطلوب تجاوزه يتمثل فى التخلص من الأوهام الأربعة. بيد أن تحقيق هذا التجاوز لن يتم إلا من خلال استكمال الوعى. وهذا يستلزم تحرير الذات بمعنى تحرير عقل المرأة من الأوهام الاربعة. وهذا لن يتم إلا من خلال الوعى بأبعاد ليست واردة فى أدب المرأة، وأعنى بها الوعى بالبعد التاريخى لقهر المرأة من قبل السلطة الأبوية القائمة على الملكية الخاصة والاستغلال. وتنطوى الرؤية التاريخية على الأسباب العينية لنشأة وتطور مكانة المرأة الدونية

وانقسامها على ذاتها وانفصالها عن الرجل. كما أنها تكشف عن أسباب زوال قدرات المرأة الابداعية وكيفية استعادة هذه القدرات بالكشف عن البعد الحضارى لتحقيق التحرر بشقيه المحلى والعالمى.

بيد أن هذا التجاوز مرهون بحسم قضية خلافية لم تحسم إلى الآن فى الأوساط الأدبية العربية والمصرية، وأعنى بها التفرقة بين الأدب النسائى وغيره من الأشكال الأدبية. عالمياً تبلور الأدب النسائى فى اطار حركة تحرير المرأة باعتباره الصياغة الأدبية لوعى المرأة بقهرها فى مجتمع أبوى وسعيها نحو التحرر من الأوهام التى تكبلها وتحيلها إلى موضوع. وتحقيق وجودها كذات ومحاولة تجاوز القسمة الثنائية بينها وبين الرجل فى اطار حركة سياسية وتنظيمات حزبية ونقابية وجمعيات مستقلة تبلور فى تيارات أيديولوجية ثلاث هى: الليبرالية والاشتراكية والراديكالية. ومن أجل التعبير عن هذا المضمون تستخدم المرأة رموزها المتميزة ولغتها

المنفردة. وهـذا أمـر طبيعـى حيـث إن عـالم المـرأة متمـيز كيفيـاً عـن عـالم الرجـل، نفسـياً واجتماعيـاً وتاريخيـاً، كمـا يشـهد علـى ذلـك الـتراث الثقـافى القـائم علـى القسـمة الثنائيـة بيـن مـا هـو رجولـى ومـا هـو نسـائى فـى العلاقـات الاجتماعيـة. ومـن ثـم ينبغـى التعبـير عـن هـذا العـالم بـأدب متمـايز، مـن حيـث المضمـون والشـكل، يطلـق عليـه الأدب النسـائى. وقـد مـر هـذا الأدب بمرحلتيـن أساسـيتين: مرحلـة النفـى وتنطـوى علـى البحـث عـن الـذات المفقـودة. وتعـبر جرتـرود شـتاين إحـدى رائـدات هـذه المرحلـة،عـن هـذا البحـث، بقولهـا: "ليـس مـن العسـير فقـدان الهويـة ولكـن العسـير للغايـة هـو الوعـى بهـذا الفقـدان" أى الوعـى بـأن المـرأة لاتملـك ذاتـاً مثـل الرجـل وإنمـا هـى موضـوع لتحقيـق غايـات ومـآرب الرجـل علـى المسـتويين الشـخصى والاجتمـاعى، وهـو مـا تطلـق عليهـا فرجينيـا ولـف "اللاأنـا". أو "نفـى الأنـا". أمـا المرحلـة الثانيـة فتعـبر عـن محاولـة لمجـاوزة هـذا النفـى واسـتعادة الأنـا المفقـودة. بيـد أن هـذه

المجاوزة مازالت تركز على التمييز بين الرجل والمرأة وتأكيد القسمة الثنائية بينهما. غير أن غاية هذا الأدب ينبغى أن تكون مجاوزة هذا التمايز ومحاولة الكشف عن امكان تحقيق نوع من الوحدة تجمع بين المرأة والرجل وتستعيد طاقاتهما الابداعية المنتجة فى اطار الثورة العلمية والتكنولوجية والاجتماعية.

وهذا النفى لقيمة المضمون هو بمثابة نفى لوجود مستقل لأدب المرأة. وهذا النفى نفى لقدرة المرأة على طرح رؤية كونية خاصة بها من خلال الأدب، ومن ثم تركيزها على سرد الجزئيات واهتمامها بالشكليات حيث إن الرجل هو الذى يمتلك القدرة على طرح الرؤية الكونية نظراً لاكتمال عقله. وليس على المرأة، أديبة كانت أو غير أديبة، إلا تبنى هذه الرؤية الرجولية.

وفى محاولة للدفاع عن أدب المرأة يقرر عبدالقادر القط. فى مقدمته لـ "سجن أملكه" لاحسان كمال، ص٣: "إنما تختلف اهتمامات كل من الجنسين بحسب مايدخل فى نطاق تجربة كل

منهما وما يقع على احساسه من مظاهر الحياة والمجتمع. على أن هذه الاهتمامات نفسها تتقارب وتتداخل عند الرجل والمرأة كلما زادت ممارسة المرأة للحياة وتخلصت من احساسها القديم بالعجز. وبذلك ينبغى أن نلتمس عند المرأة أدباً خاصاً له مقدمات فنية متميزة. ولكننا يجب مع ذلك أن نعترف لها باهتماماتها التى تنبع من طبيعة ظروفها النفسية والاجتماعية" وعلى الرغم من النظرة العلمية التى يستند إليها هذا الرأى وبعده عن التعصب الجنسى إلى حد بعيد، حيث يرد تمايز اهتمامات المرأة إلى ظروف اجتماعية ونفسية متغيرة، إلا أنه مازال ينطلق من مبدأ القسمة الثنائية بين الجنسين، ولا يلتفت إلى ضرورة مجاوزتها من حيث إنها جوهر أدب المرأة.

وهنا ثمة سؤالان:

ما مدى استجابة المرأة الأديبة لتحديد هويتها الأنثوية من وجهة رؤية ذكورية؟

وهل تمثلت المرأة نظرة الرجل إليها أم تمردت عليها فى محاولة لطرح رؤية بديلة لهويتها تستعيد من خلالها مكانتها الابداعية؟

تكشف النماذج الأدبية المطروحة عن مدى تبطن المرأة لإرادة الرجل، أى ما يريد الرجل أن تكون عليه هوية المرأة. فحتى المرأة العاملة، على الرغم من تفوقها على أقرانها من الرجال، منقسمة على ذاتها، ومغتربة وعاجزة عن تحقيق المصالحة بين تحقيق طموحها الاجتماعى والاستسلام لمتطلبات المجتمع الرجولى. وهى نتيجة لذلك تقع فريسة للوهم الأكبر، وأعنى به تصور أن الحرية يمنحها الرجل.

بيد أن الأهم هو تبطن المرأة الأديبة لمفهوم الرجل لماهية الأدب ووظيفته فتوهمت المرأة الأديبة أن الأدب الذى يعبر عن هوية المرأة، كما حددها الأدباء الرجال، أمثال العقاد والحكيم وعبدالقدوس، هو الأدب الحق والأدب الجيد. وما خالف ذلك فهو لا أدب. ومن ثم سعت المرأة إلى نفى تهمة الأدب النسائى عن نفسها متصورة أنه نعت لأدبها بالدونية نتيجة لما ترسب فى وعيها من تحقير الرجل لكتابات المرأة. وهى تؤكد دائما أن ما تكتبه من أدب مكافئ لأدب الرجال. بيد أن التناقض الكامن فى

هذا التأكيد ينفى أية كتابات للمرأة. بل ينفى ذاتها وذلك باحالتها إلى موضوع. فعندما تدعى المرأة أن ما تكتبه إما أدب جيد أو غير جيد، وليس أدباً نسائياً، وتتخذ من الأدب الذى يكتبه الرجل معياراً لماهية الأدب الجيد، فهى بذلك تنفى عن كتاباتها صفة الأدب حيث إن هوية المرأة التى ينطوى عليها الأدب الرجالى "الجيد" والتى تشكل جوهر هذا الأدب شكلاً ومضموناً - من حيث رسم الشخصيات النسائية التى تؤدى أدواراً سلبية فى العمل الأدبى فى معظم أعمال الكتاب الرجال - هى هوية نافية للمرأة كذات.

وعندما تحاول المرأة دفع تهمة الأدب النسائى عنها بادعائها أن الأديبة تستطيع أن تتجاوز جنسها ووضعها الاجتماعى، وأن تعلو على الواقع المنقسم على نفسه من خلال ملكاتها الابداعية فهى، بهذا التصور الساذج، تبرر استخفاف الرجل بعقل المرأة.

وهذا ما وعته الأديبة الأوربية عندما انطلقت من مبدأ "نفى الأنا"، أى نفى الهوية التى فرضها عليها الرجل عندما ميز

نفسه عنها وجعلها تغترب عن انسانيتها بأن حولها إلى مجرد أنثى. ثم محاولة ايجاد البديل من خلال نفى الأنا؛ وهو ما يتمثل فى بزوغ المرأة الذات والموجدة لأنوثتها وانسانيتها فى وحدة واحدة. وهنا يكمن دور الأدب النسائى.

والسوال اذن: هل وُفقت هؤلاء الكاتبات المصريات فى استعادة هوية المرأة المصرية كذات وليس كموضوع؟

إن اللغة وسيلة تعبير وتفكير. واللغة المتداولة هى لغة مغموسة فى الذكورية. فلفظ "إنسانى" مثلا إنما يعنى الذكر. والمرأة مضطرة إلى استخدام "ألفاظ تنكرية" للتعبير عن رغباتها الجنسية؛ وأسوأ الألفاظ فى لغات العالم هى الألفاظ التى تشير إلى جسم المرأة وإلى الجنسية الأنثوية. وليس من الميسور تغيير اللغة فى زمن وجيز. فالألفاظ من وضع النظام الاجتماعى. والتركيبات اللغوية هى تركيبات اجتماعية. وهى لاتصبح حية إلا إذا كانت مقبولة من العقل العام. وفى هذه الحالة هل يعنى تغيير الألفاظ والعبارات.والتركيبات إنشاء قاموس جديد؟

ولكن القاموس ليس تسجيلاً لألفاظ جديدة مستخدمة بل لألفاظ لها تاريخ. فهل من طريق آخر؟

الجواب بالإيجاب إذا نظرت المرأة إلى اللغة على أنها لغة حضارية تشمل الرجل والمرأة، وبالتالى هى لغتها وإن كانت لغة محكومة بالرجل. ومن هذه الزاوية فإن المرأة فى إمكانها المساهمة فى تغييرها وإعادة إبداعها بحيث تشيع فيها مفردات وتركيبات يزول فيها النظر إلى المرأة كموضوع. من هذا المنطلق نشأ ما سمى "بالأدب النسائى".

والسؤال إذن: ما مدى قدرة هذا الأدب النسائى على تحقيق ذاتية المرأة، أى تحقيق إبداعها، أى استعادة قدرتها على مجاوزة الواقع وتغييره من خلال تجاوز القسمة الثنائية بينها وبين الرجل؟

ولكن هذا السؤال يلزم منه سؤال: ما هو هذا الذى يسمى "أدباً نسائياً؟

قول شائع ومعروف أن الأدب النسائى تبلور فى إطار حركة تحرير المرأة باعتبارها الصياغة الأدبية لوعى المرأة

بقهرها فى مجتمع أبوى، وسعيها نحو التحرر من الأوهـام التـى تكبلها وتحيلها إلى موضوع، وتحقيق وجودها كذات. ومن أجـل التعبير عـن هـذا المضمـون تستخدم المـرأة رموزهـا المتمـيزة ولغتها المتفردة. وهذا أمر طبيعى حيث إن عالم المـرأة ينطـوى على قسمة ثنائية بين ما هـو رجـالى ومـا هو نسـائى. ومـن ثـم ينبغى التعبير عن هذا العالم بأدب متمايز، من حيـث المضمـون والشكل، ويطلق عليه الأدب النسائى.

فى هذا الإطار يمكن القول بأن الأدب النسائى إبداع يقـف عند حدود القسمة الثنائية. فهو إذن ليس إبداعاً صادقاً. ومن هنـا إشكالية الإبداع فى الأدب النسائى. ولكى نتجاوز هـذه الإشـكالية علينا مجـاوزة مقولـة الأدب النسـائى لأن هـذا اللـون مـن الأدب يستدعى مقولة الأدب الرجولى. والأديب الرجل لايقر بأنه يؤلف أدباً رجولياً أوذكورياً وإنما هو يؤلف أدباً والأدب إما جيـد وإمـا ردئ ليس إلا.

والسؤال إذن: هل يفضى وعى المرأة بـالجذور التاريخيـة لملكاتها إلى مجاوزة القسمة الثنائية بينها وبين الرجل؟

أو بالأدق: هل مجرد الوعي كاف لنفي العقلية المطبخية؟

يمكن أن يكون الجواب بالإيجاب إذا مارست المرأة نقد ذاتها وليس نقد الرجل، لأن نقد المرأة للرجل يكبلها في القسمة الثنائية، ولكن نقدها لذاتها يسمح لها بمجاوزة ذاتها الزائفة إلى ذاتها الحقيقية التي لاتوجد إلا في أن تكون هي والرجل في حالة وحدة وليس في حالة قسمة.

وإذا كان نقد العقل الخالص عند كانط مدخلاً إلى التنوير فنقد المرأة لعقلها المطبخي مدخل آخر إلى التنوير. والتنوير، في الحالتين، واحد لأن سمة التنوير ألا يكون سلطان على العقل إلا العقل نفسه، والعقل المطبخي نفي لسلطان العقل.